



**You have downloaded a document from  
RE-BUS  
repository of the University of Silesia in Katowice**

**Title:** Antysemityzm, emancypacja, syjonizm : narodziny ideologii syjonistycznej

**Author:** Jacek Surzyn

**Citation style:** Surzyn Jacek. (2014). Antysemityzm, emancypacja, syjonizm : narodziny ideologii syjonistycznej. Katowice : Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego



Uznanie autorstwa - Użycie niekomercyjne - Bez utworów zależnych Polska - Licencja ta zezwala na rozpowszechnianie, przedstawianie i wykonywanie utworu jedynie w celach niekomercyjnych oraz pod warunkiem zachowania go w oryginalnej postaci (nie tworzenia utworów zależnych).



UNIWERSYTET ŚLĄSKI  
W KATOWICACH



Biblioteka  
Uniwersytetu Śląskiego

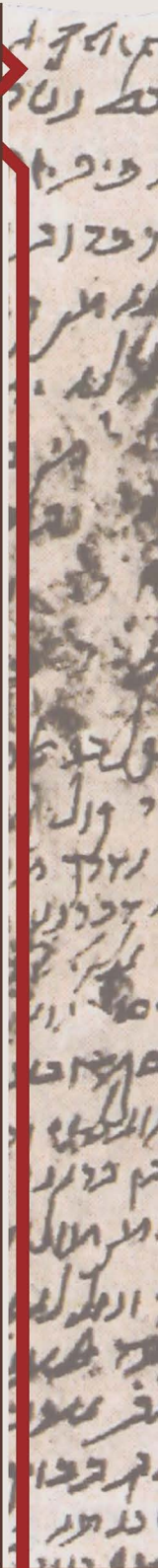


Ministerstwo Nauki  
i Szkolnictwa Wyższego

JACEK SURZYN

# ANTYSEMITYZM EMANCYPACJA SYJONIZM

NARODZINY  
IDEOLOGII SYJONISTYCZNEJ



WYDAWNICTWO  
UNIwersytetu śląskiego  
KATOWICE 2014

Handwritten text in Arabic script, likely a religious or historical document, featuring dense cursive script on aged parchment.



Handwritten text in Arabic script, continuing the document from the left page, featuring dense cursive script on aged parchment.



# ANTYSEMITYZM EMANCYPACJA SYJONIZM







NR 3138

JACEK SURZYN

# ANTYSEMITYZM EMANCYPACJA SYJONIZM

NARODZINY  
IDEOLOGII SYJONISTYCZNEJ



WYDAWNICTWO  
UNIwersytetu śląskiego  
KATOWICE 2014

Redaktor serii: Filozofia  
Dariusz Kubok

Recenzent  
Piotr Świercz

Projekt został sfinansowany ze środków Narodowego Centrum Nauki  
(projekt badawczy nr NN 116556340)



# Spis treści

Wstęp . . . . .	7
Wprowadzenie . . . . .	21
Żydowska emancypacja — krótka historia . . . . .	21
Narodziny nowoczesnego antysemityzmu . . . . .	34

## Część pierwsza Mojżesz Hess

Rozdział I	
Biografia . . . . .	57
Rozdział II	
Poglądy . . . . .	67
Powrót do korzeni. Dziejowa misja judaizmu . . . . .	67
Germański antysemityzm . . . . .	71
Odrodzenie narodów . . . . .	78
Istota judaizmu . . . . .	83
Istota żydowskiej reformy . . . . .	94
Szabat dziejów . . . . .	104
Państwo żydowskie — plan . . . . .	106

## Część druga Leon Pinsker

Rozdział I	
Biografia . . . . .	121
Rozdział II	
Poglądy . . . . .	135
Kwestia żydowska — <i>Judenfrage</i> . . . . .	138
Problem narodu żydowskiego . . . . .	144
Przyczyny antysemityzmu . . . . .	150

Projekt autoemancypacji	163
Drogi do samowyzwolenia (autoemancypacji)	166

## Część trzecia Teodor Herzl

Rozdział I	
Biografia . . . . .	175
Rozdział II	
Poglądy . . . . .	199
Nowa polityka żydowska . . . . .	199
Idea syjonistyczna . . . . .	206
Kwestia żydowska — zarys problemu: emancypacja, asymilacja, emigracja . . . . .	213
Rozwiązanie kwestii żydowskiej — plan . . . . .	223
Nowoczesny antysemityzm . . . . .	228
Problem terytorium . . . . .	233
Państwo żydowskie — założenia i struktura . . . . .	238

## Część czwarta Maks Nordau

Rozdział I	
Biografia . . . . .	249
Rozdział II	
Poglądy . . . . .	261
Naród żydowski . . . . .	261
Patriotyzm . . . . .	268
Antysemityzm . . . . .	274
Syjonizm . . . . .	284
Program działania syjonizmu . . . . .	291
Konieczność zaakceptowania syjonizmu . . . . .	301
Zakończenie . . . . .	303
Bibliografia . . . . .	309
Indeks osobowy . . . . .	313
Summary . . . . .	319
Zusammenfassung . . . . .	322

## Wstęp

Ruch syjonistyczny, żydowska idea polityczna powstała w XIX wieku, osiągnął swój ostateczny i najważniejszy cel. Zaledwie bowiem po pół wieku od powstania doprowadził do ustanowienia w Palestynie niepodległego państwa żydowskiego — Izraela. Z wielu powodów fakt ten powinien wywoływać zarazem podziw i zdziwienie. Aby doprowadzić do tak szczęśliwego końca, syjonizm musiał pokonać dwóch przeciwników: wewnętrznego i zewnętrznego. Trudno jednoznacznie wskazać, który z nich okazał się groźniejszy. Bez wątpienia jednak na tę ocenę oraz, ogólnie, na ocenę samego syjonizmu silny wpływ wywarła bezprecedensowa i niemażąca żadnego odpowiednika w historii zbrodnia ludobójstwa dokonana na społeczności żydowskiej przez nazistów w czasie drugiej wojny światowej. Wymiar tej zbrodni przyćmił wszystko to, co wokół ruchu syjonistycznego działo się wcześniej i dzieje się aktualnie (w sensie polityki prowadzonej przez państwo Izrael). Być może więc dla mniej wprawnego obserwatora współczesnych dziejów Żydów, a także dla kogoś słabiej obeznanego z ich historią właśnie nazistowskie ludobójstwo rozstrzyga problem groźniejszego przeciwnika syjonizmu. Ideologia nazistowska oparta na antysemityzmie doprowadziła do praktycznego unicestwienia największej żydowskiej diaspory w Europie i na świecie. Z tej perspektywy można powiedzieć, że tylko klęska poniesiona przez hitlerowskie Niemcy uratowała wszystkich (a przynajmniej europejskich) Żydów przed wymordowaniem. Wróg zewnętrzny pokazał więc w całej pełni swe dosłownie zabójcze oblicze, ponieważ Żydzi po raz pierwszy w historii stanęli w obliczu realnej groźby fizycznego unicestwienia. W związku z tym Holokaust wielu postrzega jako punkt zwrotny w nowoczesnej historii żydostwa, punkt kulminacyjny tej historii, po którym wszystko już musi być rozumiane i tłumaczone inaczej. Bez wątpienia jednak obok Holokaustu syjonizm znajduje swe ważne miejsce i wywiera wpływ na współczesne dzieje oraz w dużym stopniu



(jeśli nie w stopniu decydującym) determinuje przyszłość żydowskiej społeczności w wymiarze światowym.

Nie umniejszając znaczenia zbrodni Holokaustu i zagrożenia ze wewnętrznego, którego Żydzi doświadczyli i doświadczają do dziś, należy podkreślić, że syjonizm od samego początku zmagał się także z przeciwnikiem wewnętrznym. Idee syjonizmu praktycznie łamały dotychczasową tradycję diaspory, na nowo określając zarówno pozycję Żydów w otaczającym ich nieżydowskim świecie, jak i samą żydowską tożsamość, innymi słowy: określając w nowych wymiarach świadomość bycia Żydem i przynależność do żydowskiej społeczności. Syjonizm od narodzin musiał zmagać się i w pewnym stopniu zмага się także dziś z silną krytyką płynącą ze strony samej diaspory, co pozwala także inaczej spojrzeć na działania ruchu i ocenić jego skuteczność (w pewien sposób wiąże się to również z postawieniem pytania o dalszą zasadność istnienia syjonizmu, skoro zrealizował się jego ostateczny cel). Powstanie państwa Izrael (jak wiadomo, proces dwuetapowy, najpierw deklaracja Zgromadzenia Ogólnego Narodów Zjednoczonych z listopada 1947 roku o podziale Palestyny na dwa państwa: żydowskie i arabskie; później jednostronne ogłoszenie 14 maja 1948 roku powstania niepodległego państwa Izrael), pomimo że bez wątpienia było realizacją najważniejszego i ostatecznego celu ruchu syjonistycznego, deklarowanego przez twórcę syjonizmu Teodora Herzla i potwierdzanego na zjazdach ruchu syjonistycznego, to jednak w perspektywie praktycznych działań nie okazało się definitywnym rozwiązaniem kwestii żydowskiej, czego życzył sobie Herzl. Kwestia żydowska pozostała nierozwiązana, a bez wątpienia fakt, że syjonizmowi nie udało się powstrzymać nazistów przed ich próbą rozwiązania tejże kwestii (inna sprawa, czy syjonizm był w stanie do tego doprowadzić), należy uznać za porażkę ruchu. Warto nadmienić, że współcześnie kwestia żydowska przybrała też inną w stosunku do jej klasycznego XIX- i XX-wiecznego rozumienia postać. Postrzegana jest przede wszystkim przez pryzmat konfliktu bliskowschodniego, to znaczy konfliktu izraelsko-palestyńskiego będącego konsekwencją szerszego konfliktu żydowsko-arabskiego. Dla współczesnego świata zachodniego — szczególnie w kontekście wojny z terroryzmem oraz narastającego radykalizmu świata arabskiego, w obliczu konieczności zapewnienia bezpieczeństwa strategicznie ważnym obszarom zaopatrzenia w surowce — kwestia żydowska pozostaje jednym z najważniejszych wyzwań, przed którymi stoi polityka w wymiarze globalnym. Dlatego też problem żydowski jest stale obecny i czeka na swe ostateczne rozwiązanie. Syjonizm, którego reprezentantem jest państwo Izrael skonfliktowane ze światem arabskim (kwestia palestyńska), stoi więc aktualnie wobec podobnych wyzwań, jak u swych początków. Ruch syjonistyczny zrealizował

zapowiadany przez Herzla postulat powołania do istnienia niepodległego państwa żydowskiego. Wypełnił więc główny postulat zawarty w „biblii syjonizmu” — broszurze pod tytułem *Państwo żydowskie. Próba nowoczesnego rozwiązania kwestii żydowskiej*. Niemniej należy stwierdzić, że uczynił to tylko połowicznie. Powstało co prawda państwo Izrael, ale kwestia żydowska w postaci konfliktu izraelsko-palestyńskiego w dalszym ciągu czeka na rozwiązanie.

Nie bez znaczenia pozostaje także inny ważny fakt, otóż ruchowi syjonistycznemu nie udało się zrealizować idei żydowskiego ruchu masowego, który obejmowałby zdecydowaną większość diaspory i w tym znaczeniu mógłby pretendować do roli przywódcy światowego żydostwa. Skutkiem tej sytuacji jest to, że większość Żydów żyjących współcześnie i niemieszkających w Izraelu nie utożsamia się z niepodległym syjonistycznym państwem, zatem nie odgrywa bezpośredniej roli w jego formowaniu i rozwoju, a także, co nie mniej ważne, nie wpływa na kształtowanie syjonistycznej świadomości narodowej ani w wymiarze społecznym, ani w politycznym. Krótko mówiąc, współczesna sytuacja Żydów sprowadza się do stanu, w którym można określić siebie jako Żyda, nie będąc Izraelczykiem, to znaczy obywatelem państwa Izrael, i w inny „nie-izraelski” sposób określać swą żydowską tożsamość. Prowadzi to do kształtowania się w ramach światowego żydostwa dwóch wzajemnie oddziałujących na siebie i częściowo pozostających w sporze postaw charakteryzujących żydowską tożsamość dziś: jedna to żydostwo diaspory, która w dalszym ciągu jest liczniejsza od Żydów będących obywatelami Izraela; druga to patriotyzm oparty na bycie państwowym i rozwoju narodu wraz z jego kulturą i postawą wobec świata, w której silnie zawiera się państwowy nacjonalizm. O ile żydostwo diaspory buduje żydowską tożsamość, opierając ją głównie na tradycji religijnej i historii narodu wybranego, o tyle w drugim wypadku żydowską tożsamość w dużym stopniu determinuje czynnik mitu politycznego powstałego w realiach XIX-wiecznych przemian społeczno-politycznych dokonujących się szerzej w Europie i w pewnym stopniu zmieniających także realia życia tradycyjnej żydowskiej diaspory. W silnym stopniu determinuje to ogólną ocenę ruchu syjonistycznego. Nie ulega bowiem wątpliwości, że syjonizm okazał się wielkim przełomem w historii Żydów, kierując ją na nowe tory. Stworzenie przez Żydów własnego niepodległego państwa jest — jakkolwiek to oceniać — realizacją tradycyjnej (religijnej) idei powrotu do Syjonu, a fakt istnienia państwa stabilnego (mimo cały czas napiętej sytuacji na Bliskim Wschodzie) od ponad sześćdziesięciu lat trudno oceniać w kategoriach niepowodzenia lub porażki ruchu syjonistycznego.

Powstanie i istnienie współczesnego Izraela są dla syjonistów bezsprzecznym dowodem na skuteczność ich ruchu. Nie wolno przy tym

zapominać, że współczesny Izrael to kraj zamożny, o wysokim poziomie rozwoju gospodarczego, będący także stabilną i silną demokracją, co jeszcze bardziej należy docenić na tle mizerności najbliższego arabskiego otoczenia pod każdym względem. Izrael wydaje się ostoją cywilizacji zachodniej i zasad propagowanych obecnie jako standardy w relacjach ogólnoswiatowych, zatem jego istnienie leży w interesie całego wolnego świata. To bez wątpienia ogromny sukces, którego ojcem był i pozostaje syjonizm, ponieważ w tym znaczeniu po raz pierwszy w historii społeczno-politycznej nowoczesnego świata Żydzi zajmują tak silną pozycję polityczną. Syjonizm dokonał więc w pewnym sensie rzeczy niewiarygodnej, jeśli zważyć na tak niewielkie możliwości i duży opór wewnętrzny oraz na wyjątkowy w dziejach ludzkości akt ludobójstwa na Żydach w czasie drugiej wojny światowej. Uwzględniając umiarkowaną liczebność światowej diaspory i jej potencjał społeczno-ekonomiczny, syjonizm stworzył silne demokratyczne państwo, które odgrywa decydującą rolę w regionie bliskowschodnim, a po uwzględnieniu odpowiednich proporcji — także w polityce światowej.

Ruch syjonistyczny zawsze był w środowisku żydowskim ruchem mniejszościowym, to znaczy przez całą swą ponadstuletnią historię nie udało mu się przyciągnąć większości żydowskich mas i przekształcić w masowy ruch wyzwolenia narodowego. O takim syjonizmie marzyli założyciel Teodor Herzl i pierwszy teoretyk ruchu Maks Nordau. Już Pierwszy Kongres Syjonistyczny w Bazylei w roku 1897 wpisał do swego programu postulat umasowienia ruchu i tym samym przekształcenia go w jedynego reprezentanta światowego żydostwa. Na tym miała opierać się wiarygodność i skuteczność działania syjonistów na rzecz utworzenia żydowskiego państwa. Stało się jednak inaczej; umasowienie ruchu nigdy nie nastąpiło i syjonizm u swego początku stał się ruchem elitarnym, skupiającym mniejszościową grupę, głównie zasymilowanych i mocno zlaicyzowanych środowisk żydowskiej inteligencji, średniozamożnego mieszczaństwa, które wywodziło się z dużych stolic europejskich: Wiednia (miasto Herzla, choć urodził się w Budapeszcie), Paryża (miasto Nordaua), a także inteligencję pochodzącą z terenów carskiej Rosji. Mieszczański duch wraz z gwałtownymi procesami przemian społecznych klasycznej epoki kapitalizmu w dużym stopniu uformowały ruch syjonistyczny. Mieszczańskie i otwarte na nowoczesne zmiany, antycypujące religię i wiarę przodków nastawienie sprzyjało przekształceniu tradycyjnej i mającej od stuleci wielkie znaczenie dla całego żydostwa idei przyjścia Mesjasza i powrotu do Syjonu — Ziemi Obiecanej, z idei religijnej w jej świecką i realizowaną na płaszczyźnie społeczno-politycznej wersję. Inaczej mówiąc, syjonizm przekształcił głęboko religijną i spajającą wszystkich Żydów rozsianych po świecie ideę powrotu z wygnania i pojednania z Bogiem w laicką wersję zbudowania



żydowskiego państwa na terytorium Ziemi Obiecanej w Palestynie. Propozycja potraktowania syjonizmu jako postulatu świeckiego, a więc odarcia go z religijnego wymiaru, pomijając wielkie problemy, które wywoływała w realiach społeczno-politycznych XIX wieku, musiała się spotkać ze zdecydowaną krytyką tradycyjnego rabinatu, od stuleci wyznaczającego rytm życia diaspory. Tradycyjne środowiska w zdecydowanej większości potraktowały ruch syjonistyczny w kategoriach śmiertelnego zagrożenia żydowskiej tożsamości budowanej wokół religii i wiary przodków. Przez całe wieki żydowską tożsamość określano wyłącznie w obszarze tożsamości religijnej, to znaczy przynależności do wyjątkowej, ponieważ wybranej przez Boga, grupy (ludu, narodu) religijnej, ludu wybranego, i na zbudowanym na nim przymierzu. Żydowska historia zaczynała się od powołania Abrahama („Ojca wielu narodów”) i jego wędrówki do Ziemi Obiecanej — Kanaan. Przymierze zawarte między Bogiem i człowiekiem wyznaczało pozycję ludu wybranego — Żydów, co zostało potwierdzone i umocnione odnowionym przymierzem, które dokonało się za pośrednictwem Mojżesza. To poczucie należności do wspólnoty religijnej narodu wybranego formowało (i czyni tak do dziś) żydowskość zarówno w sensie immanentnym w ramach wspólnoty, jak i na zewnątrz, w obszarze relacji ze światem nieżydowskim. Syjonizm zaproponowany przez Herzla od samego początku stał się poważnym zagrożeniem tradycyjnej wizji żydostwa, usurpując sobie prawo do zawłaszczenia religijnej idei powrotu do Syjonu. Z punktu widzenia ortodoksji syjoniści dopuszczali się niemożliwej do zaakceptowania profanacji świętej idei, niszcząc najwyższą wartość wiary żydowskiej i tym samym zrywając — w ich mniemaniu — przymierze z Bogiem. Takie rozumienie do dziś determinuje stosunek syjonizmu, kształtowanego przez nowy patriotyzm dominujący głównie w Izraelu, do silnej w diasporze, ale także mocno obecnej w samym Izraelu opozycji wobec syjonizmu, podnoszącej przede wszystkim antyreligijny charakter ruchu.

Bez wątpienia syjonizm w XIX wieku wyniósł do rangi zasadniczego problemu kwestię żydowskiej tożsamości, rozpatrując ją w kategoriach niereligijnych. Syjonizm tak ujęty był reakcją na trzy rozwijające się w XIX wieku motywy przemian społecznych, charakteryzujących relację wspólnoty żydowskiej z otoczeniem. Te motywy to: ukształtowanie się nowoczesnego antysemityzmu, proces żydowskiej emancypacji i jej konsekwencji oraz problem tak zwanej kwestii żydowskiej (*Judenfrage*). Twórcy ruchu syjonistycznego, jego założyciel Teodor Herzl i jego ideolog Maks Nordau uważali, podobnie jak wcześniejsi protagoniści ruchu, antysemityzm, emancypację i kwestię żydowską za fundamentalne problemy, które do rozwiązania ma żydostwo i od których rozwiązania zależeć będzie jego przyszłość. Nie ulega wątpliwości, że duży wpływ na postrzeganie tych

problemów, a w związku z tym na rozwój ruchu syjonistycznego, miał dynamicznie się rozwijający w XIX wieku nacjonalizm. Właśnie nacjonalizm stał się dla syjonizmu w pewien sposób „lekiem na wszelkie zło”, to znaczy w nacjonalistycznej perspektywie syjoniści upatrywali możliwości usunięcia antysemityzmu, przezwyciężenia niepowodzeń emancypacji i rozwiązania kwestii żydowskiej, we wszystkich tych trzech motywach dostrzegając zresztą silnie obecne pierwiastki nacjonalistyczne. Innymi słowy — według syjonizmu, wszechobecny europejski nacjonalizm napędzający nową spiralę niechęci i nienawiści do Żydów można było zniwelować tylko za pomocą nacjonalizmu — Żydzi mieli stać się świadomym swych praw narodem i musieli wywalczyć sobie możliwość utworzenia własnego narodowego państwa, tylko wtedy bowiem mogliby stać się równoprawnymi pośród innych narodów. Najdobitniej przedstawił ten postulat i pokazał także plan jego realizacji twórca ruchu Teodor Herzl. Według niego, państwo żydowskie miało być (i stało się po swym powstaniu) kwintesencją żydowskiego nacjonalizmu — Żydzi stali się narodem, stali się Izraelczykami i jako naród wywalczyli sobie prawo do posiadania wszystkich przywilejów politycznych z tego faktu wynikających. W tym sensie syjonizm od początku wpisał się w powszechny nurt ruchów narodowych, które w XIX i XX wieku kształtowały historię społeczno-polityczną Europy i świata. Syjonizm był przy tym ruchem w świecie żydowskim mniejszościowym, poza jego wpływem pozostała spora część diaspory. Wszystko to powodowało brak jednoznacznego kryterium oceny skuteczności ruchu z perspektywy jego ponadstuletniej historii. Jak wspomniałem, z jednej strony bowiem można wskazać ogromny sukces, czyli fakt powstania Izraela, niepodległego, nowoczesnego państwa, teoretycznie otwartego dla wszystkich Żydów, z drugiej strony trudno uciec od zbagatelizowania refleksji, że państwo Izrael powstało zbyt późno, a sam syjonizm nie był w stanie uratować milionów Żydów przed ludobójstwem. Swoistą ceną za powstanie państwa było owych sześć milionów ofiar.

Bez względu wszakże na ocenę ruchu syjonistycznego pozostaje on fenomenem. Przeświadczenie o jego wyjątkowości także mnie zmotywowało do podjęcia pracy nad niniejszą książką. Chciałem przy tym zbadać i przeanalizować podstawy kształtowania się samej ideologii syjonistycznej w XIX wieku. Starałem się także zachować w miarę neutralną postawę, to znaczy raczej zreferować poglądy protagonistów i twórców ruchu niż je oceniać. Niemniej zawsze należy przyjąć jakiś punkt widzenia, choćby w perspektywie metodologicznych rozstrzygnięć związanych z doбором analizowanego materiału, źródeł czy literatury przedmiotowej. Zagadnienie narodzin ideologii syjonistycznej starałem się opisywać z perspektywy badacza nastawionego do tematu pozytywnie, gdyż uważam, że zde-

cydowanie więcej pozytywów niż negatywów za ruchem syjonistycznym przemawia (pomijam tu wszelkie skrajne oceny syjonizmu). Ideologia syjonistyczna kształtowana w realiach XIX wieku nie była wolna od słabości każdej ideologii, niemniej zakładała podjęcie wysiłku w celu poprawy ciężkiego żydowskiego losu, była reakcją na szykany i cierpienia, które Żydów dotykały od stuleci i nasilały się w tamtym czasie. Co ważne, ruch syjonistyczny nie miał charakteru ruchu ekspansywnego, zagrażającego innym ludom czy narodom. Wprost przeciwnie, był żydowską próbą samoobrony przed realnym zagrożeniem. O tym należy pamiętać zawsze, przy jakiegokolwiek próbie oceny działalności syjonizmu. Żydzi po prostu mieli i mają również dziś prawo do podejmowania działań obronnych w obliczu zagrożenia ich tożsamości lub fizycznego przetrwania. Uświadomienie sobie tego faktu daje przepustkę do pozytywnej oceny syjonizmu. Istnienie państwa Izrael, niestety od zarania uwikłanego w konflikt, jest potwierdzeniem sukcesu żydowskich (syjonistycznych) aspiracji i marzeń. Oczywiście, samo państwo Izrael nie może być jedyną przesłanką usprawiedliwiająca podejmowane przez nie działania, często budzące słuszny sprzeciw i kontrowersje, niemniej powstanie państwa żydowskiego trwale wpłynęło na zmianę zarówno postrzegania Żydów w świecie, jak i na samą żydowską diasporę. Postulowane przez syjonizm uformowanie narodu żydowskiego przyniosło pozytywne efekty — taki naród powstał i ten stan musi wpływać także na ocenę ruchu syjonistycznego. Są zatem dzisiaj Żydzi-Izraelczycy, obywatele niepodległego państwa, tworzący naród, z wszystkimi należnymi narodowi atrybutami (pomijam tu kwestię definicji narodu, ale najogólniej posługuję się ustaleniami badaczy tego zagadnienia: Benedykta Andersona i Ernsta Gellnera). Są także Żydzi nie-Izraelczycy, członkowie diaspory, którzy w różnym stopniu wyrażają swój stosunek do państwa żydowskiego — od pełnej akceptacji, przez obojętność, do otwartej wrogości. Współczesna społeczność żydowska tworzy więc mozaikę różnych postaw, dla których silnym punktem odniesienia jest właśnie syjonistyczna idea żydowskiego państwa. Jak już wspominałem, syjonizm nigdy nie przybrał postaci ruchu masowego, lecz pod względem zrealizowanych działań objął praktycznie całą diasporę, wpłynął więc na życie i dzisiejszą sytuację wszystkich Żydów.

W podjętej pracy starałem się ukazać te pozytywne elementy ruchu syjonistycznego w jego warstwie ideologicznej, które mogłyby się przyczynić do lepszego zrozumienia jego fenomenu. Starałem się przy tym unikać podejścia hagiograficznego, które z wiadomych powodów dominuje w literaturze przedmiotu, zwłaszcza hebrajskojęzycznej. Aby zrealizować swój zamiar, postanowiłem odnieść się do wybranych myśli i koncepcji, które w XIX wieku ukształtowały ruch syjonistyczny. Musiałem przy tym do-



konać wyboru i przyjąć pewną oś rozpatrywania problematyki. Wybrałem więc kilka reprezentatywnych koncepcji autorów, których można uznać za twórców i protoplastów ruchu syjonistycznego. Do grona twórców syjonizmu należy oczywiście zaliczyć Teodora Herzla — ojca ruchu, i Maksa Nordaua — teoretyka ruchu. Te dwie postaci nie budzą żadnych wątpliwości. Oczywiście, z przyczyn formalnych musiałem ograniczyć się wyłącznie do prezentacji ich stanowisk, a pominąć tak zasłużonych działaczy syjonistycznych jak na przykład Ahada Haama, Nathana Birnbauma, Nahmana Syrkina i wielu innych. Uznałem bowiem, że ich poglądy są już pewną modyfikacją samej koncepcji ruchu syjonistycznego i wyrastają z założeń ukształtowanych przez Herzla oraz Nordaua. Do tej dwójki twórców syjonizmu dodałem dwóch autorów, którzy bez wątpienia zasłużyli na miano protagonistów syjonizmu; są to Mojżesz Hess i Leon Pinsker. U obu można znaleźć wszystko to, co złożyło się na koncepcję syjonizmu prezentowaną przez Herzla i Nordaua. Nie bez znaczenia pozostaje w tym wypadku także fakt, że każdy z tych autorów wiele miejsca poświęcił trzem zagadnieniom, mianowicie antysemityzmowi, emancypacji i syjonizmowi. Wydaje mi się, że te trzy zagadnienia nierozzerwalnie związane z żydowską rzeczywistością w XIX wieku wyznaczyły ramy kształtowania się nowoczesnej ideologii. Antysemityzm, który w XIX wieku przybrał nową rasową, ale też polityczną postać (w odróżnieniu od antysemityzmu wcześniejszego, opartego na przeświadczeniach religijnych, który w sensie właściwym powinno się określać mianem antyjudajizmu), zdecydowanie determinował żydowskie postawy i dla każdego z przywołanych autorów odgrywał rolę katalizatora wewnętrznej przemiany i powrotu na łono żydostwa (tak przynajmniej deklarowali). Każdy z nich korzystał z faktu postępującego od XVIII wieku i nabierającego rozmachu procesu prawnej i społecznej emancypacji Żydów. Obydwa zjawiska: antysemityzmu i emancypacji, przebiegały w różnym tempie i w różny sposób na obszarze Europy, niemniej nieprzypadkowo tym dwóm zjawiskom tak wiele miejsca poświęcali przywołani autorzy. Być może należy to traktować także w kategoriach pewnego mitu politycznego, mitu założycielskiego, którego potrzebuje przecież każda ideologia i od którego syjonizm nie był i nie jest wolny. Jakkolwiek jest, nie ulega wątpliwości, że zarówno antysemityzm, jak i emancypacja pozwalają spojrzeć na początki ideologii syjonistycznej z właściwej perspektywy, ponieważ te dwa zjawiska, rozwijające się dynamicznie w realiach XIX wieku, w połączeniu z niezwykle ważną wpisaną w żydowską tożsamość ideą syjonizmu jako marzenia o powrocie Żydów do Ziemi Obiecanej, sprawiają, że narodziny świeckiej ideologii syjonistycznej są pewnym logicznym następstwem.

Żydzi, uzyskując wraz z przemianami społecznymi, które swój początek miały w rewolucji francuskiej (nieprzypadkowo rewolucję z wiel-

ką atencją traktował i Hess, i Nordau), dostęp do społecznej emancypacji i równouprawnienia, stanęli z jednej strony przed szansą, ale z drugiej — zagrożeniem niemającym precedensu w dziejach diaspory. Szansą była możliwość zyskania pełni praw społecznych i politycznych, a co za tym idzie — również ekonomicznych. W realiach przemian kapitalistycznych i tworzenia nowej przestrzeni społeczno-politycznej dokonujących się w XIX wieku wielu z niej skorzystało, choć, co należy podkreślić, zjawisko to miało charakter zindywidualizowany, to znaczy nie dotyczyło Żydów jako całej wspólnoty, ale odnosiło się do jednostek. Zagrożenie z kolei wynikało przede wszystkim z tego, że emancypacja polityczna i społeczna *de facto* zmuszała do zerwania związków z dotychczasową diasporą, czyli ze swym żydostwem, ponieważ praktycznie poza diasporą niemożliwe było uczestnictwo w wyznaczonym od stuleci rytmie żydowskiego życia społecznego, determinowanego przez obrzędy religijne i samą wiarę. Innymi słowy, bycie Żydem od wieków związane z wyznaniem wiary, przymierzem z Bogiem i przynależnością do narodu wybranego zostało wskutek emancypacji zniszczone, co w nowy sposób kazało spojrzeć na problem żydowskiej tożsamości. Zrodził się zatem niełatwy dylemat, przed którym stanęli Żydzi: albo szansa na poprawę własnego indywidualnego losu, czyli opuszczenie diaspory i proces asymilacji, co było równoznaczne z rezygnacją z własnego żydostwa, albo pozostanie we wspólnocie, jednak bez większych szans na poprawę losu i narażenie się na nowe prześladowania czy represje ze strony rosnącego w siłę nowego antysemityzmu. Przed dylematem takim stanęli Mojżesz Hess i Leon Pinsker uważani za protagonistów ruchu syjonistycznego. Nie ominął on także Teodora Herzla i Maksa Nordaua, zatem każdy z bohaterów tej książki z kwestią emancypacji i żydowskiej asymilacji zetknął się osobiście i w tych procesach uczestniczył.

Herzl i Nordau są przy tym przypadkami szczególnymi ze względu na ich znaczenie dla ruchu syjonistycznego. Obaj przeszli proces asymilacji, szczególnie u Nordaua zaznaczający się dokonanymi przezeń świadomymi wyborami. Zarówno Nordau, jak i Herzl byli głęboko przesiąknięci kulturą niemiecką, obaj posługiwali się językiem niemieckim jako ojczystym i świetnie wpisywali się w awangardę europejskiej inteligencji drugiej połowy XIX wieku. Nordau, starszy od Herzla, zajmował pozycję jednego z czołowych myślicieli schyłku stulecia, mentora swych czasów i oceniającego kondycję społeczeństwa oraz kulturę okresu *fin de siècle*. Herzl natomiast znakomicie wpisywał się w awangardę mieszczańskiej inteligencji zachodniej Europy, był wziętym, błyskotliwym dziennikarzem i próbował swych sił w teatrze, pisząc sztuki dramatyczne, tworzył również prozę. W swej pracy relacjonował i krytykował najważniejsze wydarzenia społeczno-polityczne ówczesnej Europy.

Dla obojga doświadczenie emancypacji sprowadzało się do asymilacji i przyjęcia przez żydostwo kultury czołowych narodów Europy, przede wszystkim niemieckiej. Zetknięcie z antysemityzmem okazało się przełomowe (choć w dużym stopniu należy traktować ten przełom w kategoriach mitu założycielskiego stworzonego na potrzeby ruchu syjonistycznego), a mówiąc mniej patetycznie — antysemityzm dla Herzla i Nordaua stanowił ważną podstawę uzasadnienia idei syjonistycznej, stanowiącej próbę rozwiązania kwestii żydowskiej (*Judenfrage*). Zatem zarówno antysemityzm, jak i emancypacja doprowadziły w rezultacie do narodzin świeckiej wersji religijnej idei powrotu Żydów po tysiącletniej tułaczce do Syjonu-Ziemi Obiecanej. Syjonizm w tym świetle widoczny jest jako konieczne dopełnienie wskazanych XIX-wiecznych zjawisk. Sądzę, że w ten sposób można i należy spojrzeć na źródła ideologii syjonistycznej, a jeśli podejmuję tę kwestię i interesuję mnie filozoficzno-społeczne podstawy syjonizmu, to wskazana triada (jeśli można użyć tego określenia) układa się w logiczną całość, uzasadniając zarazem taki, a nie inny wybór autorów i stanowisk. Bez wątplenia, nie sposób dziś pisać o narodzinach syjonizmu bez Hessa, Pinskera, Herzla i Nordaua, chociaż oprócz nich pozostaje jeszcze cała plejada autorów niezwykle ważnych dla kształtowania syjonizmu i różnych jego postaci. Myślę tu przede wszystkim o Ahadzie Haamie, ale również o Nathanie Birnbaumie. Zmuszony do formalnego ograniczenia, narzuconego ramami pisanej książki (mam na myśli obszerność pisanego tekstu, a także jego spoistość), oraz prowadzony intencją, aby nie pisać kolejnej historii syjonizmu, zdecydowałem się ograniczyć do poglądów czterech najważniejszych postaci, z pominięciem całej równie ciekawej reszty autorów. Nie zamierzałem pisać nowej hagiograficznej historii syjonizmu przedstawiającej wszystkie jego nurty i doktrynalne interpretacje, ponieważ w literaturze przedmiotu tego rodzaju pozycji jest bardzo wiele i w tym względzie temat został praktycznie wyczerpany. Z kolei wydaje się, że może mieć pewną rację bytu i uzasadnienie w świetle stanu badań nad syjonizmem dokładniejsza analiza najważniejszych dla syjonizmu dzieł Hessa, Pinskera, Herzla i Nordaua. Od razu chcę zaznaczyć, że wybór analizowanych dzieł, to znaczy *Rzymu i Jerozolimy* Hessa, *Autoemancypacji* Pinskera czy *Państwa żydowskiego* Herzla nie jest przypadkowy, lecz ma uzasadnienie zarówno historyczne, jak i merytoryczne. Większość badaczy przyznaje bowiem, że *Rzym i Jerozolima* Hessa to pierwsze kompleksowe przedstawienie sytuacji żydowskiej diaspory razem z mesjańsko zabarwioną ideą realizacji religijnego Syjonu. Hess przedstawia naród żydowski jako odnowiciela i przewodnika wszystkich narodów w zbliżającej się nowej epoce. W tym kontekście podkreśla konieczność prawdziwej żydowskiej odnowy i zbudowania własnego silnego państwa.

Jeszcze dobitniej problem żydowskiej państwowości sygnalizuje Pinsker. Jego *Autoemancypacja* to w zasadzie manifest nieomal w całości pokrywający się treściowo z późniejszą broszurą Herzla *Państwo żydowskie*, co zresztą Herzl zawsze podkreślał. Zdaniem Pinskera, autoemancypacja, czyli samowyzwalanie Żydów, miało być środkiem do osiągnięcia przez Żydów narodowej świadomości i tym samym do stworzenia silnego narodu, skutecznie konkurującego na scenie międzynarodowej i potrafiącego zdobyć mocną pozycję we wspólnocie narodów. Powstanie oraz istnienie państwa Żydów wydawało się przy tym Pinskerowi jedynym sensownym rozwiązaniem żydowskich problemów.

Zarysowane przez Hessa i Pinskera postulaty zostały zebrane i znalazły swój ostateczny i pełny wyraz w inicjatywie Teodora Herzla. To jego *Państwo żydowskie*, jako realny program polityczny, stało się podstawą nowego ruchu politycznego. Historia ruchu syjonistycznego zdeterminowana jest hasłem formowania narodu żydowskiego i prawem Żydów do posiadania własnego, niepodległego i silnego politycznie, społecznie oraz ekonomicznie państwa. Herzl, w przeciwieństwie do teoretyka Hessa i realizującego się raczej w działalności społecznej Pinskera, odznaczał się wielką charyzmą jako polityk i praktyk. Dopełnieniem jego aktywności na polu społecznym i politycznym stała się pisarska działalność Maksa Nordaua, który u samego zarania ruchu stworzył teoretyczne podstawy syjonizmu. Nordau był autorem programu ruchu syjonistycznego przyjętego na pierwszym kongresie w 1897 roku, a następnie przez dwie dekady wyznaczał ideologiczne ramy syjonizmu i na jego barki spadł ciężar teoretycznej polemiki z oponentami oraz prezentowanie syjonizmu na zewnątrz, jako spójnej koncepcji, kompleksowo przedstawiającej stan i cele współczesnego żydostwa.

Takie spojrzenie na kwestię syjonistyczną w XIX wieku skłoniło mnie do wyboru czterech przedstawionych autorów: Hessa, Pinskera, Herzla oraz Nordaua. Wybór ten zdeterminował wewnętrzną kompozycję pracy i wyznaczył jej zakres. Podzieliłem zatem pracę na cztery części, z których każda odnosi się do analizowanego autora. Wszystkie części rozpoczynają się krótką biografią, ponieważ wydało mi się konieczne przybliżenie sylwetek autorów, którzy są prawie nieznani w Polsce. Oprócz tego biografie tych autorów nierozzerwalnie łączą się z ich poglądami i składają się na coś, co można nazwać „mitem założycielskim”. Koleje życia prezentowanych autorów ukazują bowiem niezbędne tło XIX-wiecznej epoki i zaznaczają wszystkie elementy kształtujące relacje żydowskiej diaspory z nieżydowskim otoczeniem. Łatwo można zauważyć, w jaki sposób antysemityzm kształtował drogę życiową autorów, a także na czym polegała i jakie skutki wniosła emancypacja oraz asymilacja. Wszyscy czterej wywodzili się z inte-

ligenckich rodzin żydowskich, w różnym stopniu zasymilowanych, korzystali z dobrodziejstw emancypacji, lecz każdy z nich osobiście odczuł piętno antysemityzmu i przynajmniej w dwóch przypadkach (Pinsker i Herzl) antysemityzm stał się głównym motywem zwrotu ku odnowie żydostwa, a zarazem poszukiwania rozwiązań kwestii żydowskiej. W tym znaczeniu wszystkie cztery biografie prezentowanych bohaterów wykazują duże podobieństwo.

Drugie rozdziały każdej części omawiają poglądy autorów, oparte na analizie tekstów źródłowych. Opracowania i literaturę pomocniczą potraktowałem natomiast wyłącznie jako uzupełnienie lub podkreślenie znaczenia pewnych omawianych problemów i koncepcji. Szczególnie do literatury pomocniczej odwoływałem się w dość skromnym zakresie, ponieważ obszerna jej część (na przykład dotycząca Herzla i Nordaua) jest albo zdecydowanie hagiograficzna, albo skrajnie krytyczna, czego starałem się unikać w swym tekście, próbując zachować obiektywizm (choćby być może nie do końca udało się zachować ten postulat, bo wybór i ocena pozostaną zawsze aktem subiektywnym).

Główny korpus książki, oprócz niniejszego wstępu, poprzedzony jest obszernym wprowadzeniem, które poświęciłem historycznemu opisowi formowania się dwóch zjawisk, mianowicie procesu emancypacji i antysemityzmu. Emancypacja, która rozpoczęła się wraz z przemianami społecznymi wywołanymi rewolucją francuską, była procesem legislacyjnym wypełniającym cały XIX wiek, z tym że nie zawsze był to proces postępowy, to znaczy różne burzliwe wydarzenia w tamtym czasie silnie wpływały na prawną sytuację Żydów. Proces ten starałem się prześledzić, odnosząc się głównie do największych diaspor Europy we Francji, w Niemczech (obszar Rzeszy Niemieckiej) i w Rosji, gdyż z tych miejsc albo wywodzą się opisywani w książce bohaterowie, albo w nich zamieszkują.

Podobnie w wypadku analizy XIX-wiecznego antysemityzmu. W XIX wieku narodził się nowy antysemityzm, który nawiązywał do antyjudyzmu religijnego i przejął od niego stosunek chrześcijańskiej większości do mniejszości żydowskiej, ale jednak zasadniczo się od niego różnił. Nowoczesny antysemityzm bowiem wyzbył się religijnego podłoża i przejmując, wyrastające z religijnego nastawienia, negatywne stereotypy dotyczące Żydów, uzasadnił i wyeksponował je w przestrzeni społeczno-politycznej, podpierając się pseudonaukowymi wywodami z dziedziny biologii, które szukając genetycznych czynników kształtujących różnice między ludźmi, dzieliły ich na rasy. Taki antysemityzm radykalnie stawiał pytanie o tak zwaną kwestię żydowską, domagając się jej ostatecznego rozwiązania, i doprowadził do przerażającego ludobójstwa dokonanego na Żydach przez nazistów w czasie drugiej wojny światowej. Ukazanie procesu rozwoju



nowoczesnego antysemityzmu wypełniło treść drugiej części wprowadzenia, zarówno w wymiarze historycznym, jak i źródłowym. Podobnie jak w przypadku części poświęconej emancypacji, główną uwagę skupiłem na rozwoju antysemityzmu w środkowej Europie (obszar Niemiec i Austrii) oraz w pewnym stopniu we Francji. Nieco inaczej przebiegał antysemityzm w Rosji, ponieważ nie przyjął on tam klasycznej nowoczesnej postaci rasowo-politycznej, lecz pozostał głęboko zakorzeniony w tradycyjnym religijnym antyjudaizmie chrześcijańskim, wykorzystywanym przez cara i polityczne stronnictwa jako narzędzie służące umocnieniu władzy. Antysemityzm rosyjski uniknął tym samym podtekstów rasowych i nie przybrał formy koncepcji teoretycznej. Odnosi się to jednak do obszaru rdzennie rosyjskiego, inne narody Rosji, na przykład Polacy czy Ukraińcy, walczyli o własny byt narodowy i tu antysemityzm w większym stopniu upodobił się do tego z Europy Zachodniej. Głównym czynnikiem utrwalającym negatywny stosunek do Żydów w Polsce była kwestia obrony własnej tożsamości narodowej, w przeświadczeniu Polaków zagrożonej przez Żydów, którzy odbierani byli jako narzędzie rusyfikacji.

Książkę tradycyjnie zamyka zakończenie, w którym starałem się w syntetycznej formie przedstawić podsumowanie przeprowadzonych analiz.



# Wprowadzenie

## Żydowska emancypacja — krótka historia

Badacze zagadnienia emancypacji są zgodni, że był to proces długotrwały, którego początki sięgają połowy XVIII wieku. Jakub Zineman podkreśla, że w drugiej połowie tego stulecia ostatecznie zerwano z tradycją feudalną niemal w całej Europie. W tym czasie także utrwaliły się — szczególnie w Europie Zachodniej — struktury tworzące podstawy nowych kapitalistycznych relacji gospodarczych i społecznych, które przyczyniły się do rozbudzenia atmosfery walki o wolność polityczną i ekonomiczną. Zmiany te nie mogły oczywiście ominąć diaspory żydowskiej, a wszystkie zachodzące wówczas procesy w ogromnym stopniu zmieniły żydowskie otoczenie, tak że sami Żydzi zaczęli dostrzegać konieczność samookreślenia się w nowych realiach<sup>1</sup>. Do rozprzestrzenienia nowych prądów i idei przyczynił się duch oświecenia, a samo oświecenie znalazło swego wybitnego przedstawiciela w osobie Mojżesza Mendelssohna, wywodzącego się z żydowskiego środowiska, który uchodził za czołowego reprezentanta nowej epoki. Jako umysł wybitny, był on znakomitym znawcą europejskiej filozofii i kultury, piewcą humanizmu oraz równości. Jednocześnie Mendelssohn kontestował chrześcijańską tradycję i dogmaty — uznawał Jezusa i jego naukę, lecz żywił głębokie przekonanie, że rozwój religii chrześcijańskiej okazał się w decydującym stopniu sprzeczny z nauczaniem Jezusa

---

<sup>1</sup> אין דער צווייטער העלפט פון 18-טען יאָרהונדערט קומט פאַר אין אין אייראָפּא אַ טיפּער איבערבירן. עס ליקווידירען זיך די רעשטלעך פון מיטעלאַלטערישען פעאדאליזם. נייע עקאָנאָמישע פאַרמענב און נייע נייסטיגע לאַזונגען שאַפען אין מער-אייראָפּא אַנאַטמאַספּער פון שטורם און קאַמף ווירטשאַפליכער און פּאָליטישער פרייהייט.

oraz — co nie bez znaczenia — z argumentacją rozumową. Mendelssohn uważał chrześcijaństwo za szkodliwe dla judaizmu i uznawał, że z istoty jego dogmatów — ale nie z nauczania samego Jezusa — wynika negatywny stosunek do Żydów. Mimo to żywił przekonanie, że dla Żydów jedynym rozwiązaniem jest uczestnictwo, przy zachowaniu tradycji i prawdziwej religii, w życiu społeczeństwa niemieckiego (a także każdego innego), co w rezultacie musiało doprowadzić do kulturowej i społecznej integracji. Koncepcja społeczna Mendelssohna opierała się na myśli dwóch wybitnych angielskich filozofów Johna Locke’a i Johna Tolanda. Umowa społeczna Locke’a jako podstawa tworzenia państwa stała się ideą przewodnią rozumowania Mendelssohna, który podkreślając, że państwo jako wytwór umowy nie może kontrolować przekonań ani wiary obywateli — zatem nie ma prawa do jakiegokolwiek przymusu wyznaniowego — kwestię wiary i religii przenosił z wymiaru powszechnego, jako pewnej identyfikacji na poziomie społecznym, w wymiar indywidualnej podmiotowej decyzji, opartej na niewymuszonej woli konkretnej jednostki — indywidualnego człowieka. W konsekwencji, zdaniem Mendelssohna, Żydzi nie mogą ze względu na swe wyznanie być przez państwo traktowani restrykcyjnie. Co ciekawe, zasada ta dotyczyła także diaspory, w której, według autora, rabini nie mają żadnego prawa, aby karać członków społeczności lub nakładać na nich inne zobowiązania wynikające z nieprzestrzegania nakazów religijnych. Stanowisko to było jak na owe czasy rewolucyjne, zwłaszcza że autor związał je z odmiennym od dotychczasowego rozumieniem judaizmu. Mendelssohn uważał, że judaizm jako religia żydowska niesie z sobą uniwersalne przesłanie, należy jednak zmienić paradygmat jej rozumienia. Religię żydowską trzeba ujmować w wymiarze etyczno-moralnym i z tej perspektywy może ona podlegać rozumowemu badaniu, dzięki czemu jest w stanie przekształcić się w uniwersalny postulat etyczny dotyczący całej ludzkości<sup>2</sup>.

Mendelssohn jest uważany za protagonistę żydowskiego oświecenia — *haskali*, które rozwijało w środowisku diaspory idee wolności, racjonalizmu i poszanowania ludzkiej godności. *Haskala* w ogromnym

<sup>2</sup> Wielkim admiratorem tej postawy Mendelssohna był Mirabeau. Zob. Mirabeau: *Moses Mendelssohn et sur la réforme politique des juifs*. Leipzig 1853. Większość wiadomości dotyczących Mendelssohna zaczerpnąłem z tej pozycji, a także z prac: L. Trepp: *Żydzi. Naród, historia, religia*. Przeł. S. Lisiecka. Warszawa 2009, s. 88–90; F. Battenberg: *Żydzi w Europie. Proces rozwoju mniejszości żydowskiej w nieżydowskim środowisku Europy 1650–1933*. Przeł. A. Soróbka. Wrocław–Warszawa–Kraków 2008, s. 262–269; A. Elon: *Bez wzajemności. Żydzi — Niemcy 1743–1933*. Przeł. K. Bratkowska, A. Geller. Warszawa 2012, s. 43–76. Kluczową pracą Mendelssohna dotyczącą statusu państwowego i prawnego Żydów jest opublikowana w 1783 roku w Berlinie *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judenthum*.

stopniu przyczyniła się do rozbudzenia w Żydach poczucia uczestnictwa w przemianach społecznych i kulturowych zachodzących w Europie, tym samym otwarła drogę do szerszej integracji żydostwa z otaczającym środowiskiem, co szczególnie mocno zaznaczyło się na terenie Rzeszy. Friedrich Battenberg uważa, że był to pierwszy poważny krok zmierzający do podjęcia odgórnych, administracyjnych prób nowego uregulowania statusu Żydów w społeczeństwie, a zarazem reformy żydostwa od środka: „Żydowski przedstawiciel oświecenia uważali się za prekursorów i reformatorów, którzy w coraz większym stopniu współpracowali także z administracją państwową, aby w tradycyjnych gminach żydowskich wdrożyć praktyczne reformy”<sup>3</sup>. Cały ten ferment przyczyniał się do zmiany perspektywy, z jakiej problem żydowski postrzegało nieżydowskie otoczenie. Stopniowo znikał, przynajmniej w wymiarze państwowym, tradycyjny antyjudazm ugruntowany na przekonaniach religijnych. Część urzędników państwowych zauważyła, że kwestię żydowską należy rozwiązać w sferze administracyjno-prawnej, i był to pierwszy etap prowadzący do rozpoczęcia procesu żydowskiej emancypacji, która przybrała formę prawną. Z tego względu można uznać, że z formalnoprawnego punktu widzenia emancypacja była procesem obejmującym stulecie pomiędzy 1780 i 1879 rokiem. W tym czasie w poszczególnych państwach europejskich wydano mnóstwo prac i dokumentów prawych sankcjonujących społecznie nową pozycję Żydów. Warto zaznaczyć, że początkowo proces ten nie był określany jako emancypacja. Według Battenberga, termin ten wprowadził Heinrich Heine, który tradycyjne pojęcie (przejęte z czasów starożytnego Rzymu) odnoszące się do wyzwolenia niewolników przeniósł na grunt współczesny i odniósł między innymi do sytuacji Żydów. Pisał: „Cóż jest [...] tym wielkim zadaniem naszych czasów? Jest nim emancypacja. Nie tylko Irlandczyków, Greków, frankfurckich Żydów [...], lecz emancypacja całego świata, a osobliwie Europy, która dojrzała i teraz wyswabada się z żelaznych pęt uprzywilejowanych — arystokracji”<sup>4</sup>. Heine myślał więc o emancypacji Żydów w szerszym kontekście wyzwolenia także innych narodów/ludów.

Pół wieku wcześniej innego określania w stosunku do Żydów użył pruski urzędnik Christian Wilhelm Dohm, który między innymi w odpowie-

---

<sup>3</sup> F. Battenberg: *Żydzi w Europie...*, s. 268. Warto zaznaczyć, że haskala rozwijała się także w Europie Wschodniej, gdzie szczególnie po okresie napoleońskim (w czasach trochę późniejszych od omawianych) w związku z próbami reform w duchu oświecenia podejmowanych przez Aleksandra I pojawili się żydowscy orędownicy ruchu haskali. J. Zineman traktuje ich jako właściwych twórców żydowskiego oświecenia na Wschodzie, a o Izaaku Lewinsonie wypowiada się jako o „ojcu haskali”.

<sup>4</sup> Cytuję za: *ibidem*, s. 276.



dzi na wystąpienie Mendelssohna wystosował postulaty pełnego równouprawnienia Żydów z chrześcijanami, co miało być uzasadnione interesem państwa. W roku 1781 Dohm opublikował pracę pod tytułem *Ueber die bürgerliche Verbesserung der Juden* (część pierwszą, część druga ukazała się w 1783 roku). Stała się ona ważnym głosem w dyskusji nad żydowską emancypacją. Autor wyzwolenie Żydów rozumiał w kontekście terminu *die bürgerliche Verbesserung*, to znaczy pewnej „naturalizacji”, czyli sprowadzenia społeczności żydowskiej do takiej samej pozycji, jaką w społeczeństwie zajmowali mieszczaństwo. W tym celu potrzebne było nadanie im takich samych praw, jak stopniowo rosnącemu w siłę mieszczaństwu, z tym że otwarta pozostawała kwestia ewentualnych różnic między chrześcijanami a Żydami<sup>5</sup>. Problem był podstawowy, ponieważ poprawienie sytuacji Żydów w sensie „mieszczańskim” — tak bowiem należy dosłownie rozumieć wyrażenie *die bürgerliche Verbesserung* — napotykało zasadniczą trudność wynikającą na przykład z wyjątkowego statusu prawnego nadawanego Żydom przez stulecia w stosunku do otoczenia i traktowanie ich jako niepełnoprawnych uczestników relacji społecznych w ramach systemu feudalnego. Skoro system feudalny właśnie się rozsypywał i dochodziło do stopniowej emancypacji różnych grup społecznych, wyłonił się problem

---

<sup>5</sup> Dohm szeroko rozważa ten problem: Ch.W. Dohm: *Ueber die bürgerliche Verbesserung der Juden*. Berlin—Stettin 1781, s. 8—17. Autor po szczegółowym omówieniu zagadnienia żydowskiego i przedstawieniu dziewięciu argumentów za wprowadzeniem formalnego równouprawnienia (zob. s. 118—125) konkluduje: „die Erfahrung sowohl in den ersten Zeiten des römischen Reichs als auch in manchen neuern Staaten, hat auch schon gelehrt, daß von der den Juden verstatteten Autonomie gar keine unbequeme oder nachtheilige Folgen zu besorgen sind. Wird es hierbey auch gleich nicht nothwendig erfordert, die Rechtspflege nach diesen Gesetzen durch Richter aus der Nation selbst verwalten zu lassen; so wird doch dieses derselben allemal angenehmer seyn, und auch dadurch manchen Schwierigkeiten begegnet werden, die aus der Unkunde der jüdischen sehr verwickelten und viele hebräische und rabbinische Sprachkenntnisse fordernden Rechtsgelehrsamkeit bey christlichen Richtern entstehn dürften. Es scheint daher zuträglicher zu seyn, wenn man in allen Privatstreitigkeiten der Juden mit Juden ihren eignen Richtern die Erkenntniß in erster Instanz, dabey aber den Juden allenfalls erlaubte, auch bey den ordentlichen christlichen Richtern ihre Klagen anzubringen. Diese aber sowohl als die höhern Instanzen, an welche von der Entscheidung des jüdischen Richters appellirt würde, müßten natürlich nach keinen andern als jüdischen Gesetzen entscheiden, weil sonst, wenn diese nach dem gemeinen Recht sprechen wollten, eine grosse Verwirrung unvermeidlich wäre, und der Kläger allemal den unbilligen Vortheil hätte, seine Klage nur bey dem Richter anzubringen, dessen Entscheidung er sich die günstigste vermuthete. Auch, dünkt mich, könnte man den jüdischen Richtern wohl (wie im Anspach- und Baireuthschen, im Elsaß und andern Ländern es geschieht) die Geschäfte der Notarien übertragen, und unter Aufsicht der ordentlichen Obrigkeit, ihnen die Bestimmungen der Erbschaften nach dem mosaischen Gesetz, Bestellung der Vormünder u. s. w. überlassen”. Ibidem, s. 126—127. Por. F. Battenberg: *Żydzi w Europie...*, s. 281—283.

z Żydami. Ponieważ tradycyjnie byli traktowani jako obcy przybysze na danym terytorium, przeto potrzebowali szczególnego statusu prawnego, który miał ich chronić, ale powodował zarazem ich izolację. Dohm opowiadał się ostatecznie za udzieleniem Żydom gwarancji w formie ustaw państwowych, które zapewniłyby im szansę równego z mieszczaństwem uczestnictwa w życiu społecznym, ale jednocześnie nalegał na uporządkowanie statusu prawnego Żydów, które miało polegać na zniesieniu obowiązujących ich dotychczasowych praw traktowanych jako przywilejów. W procesie dojrzewania żydowskiej emancypacji głos pruskiego urzędnika okazał się bardzo ważny, ponieważ po pierwsze, ze względu na zajmowane stanowisko wyrażał w pewnym sensie postulat lub intencje rządu pruskiego, po drugie, był na pewno głosem dla Żydów życzliwym, który pozwalał traktować ich w kategoriach użyteczności dla rodzącego się społeczeństwa obywatelskiego, nawet w atmosferze monarchii absolutnej, którą bez wątpienia było Królestwo Prus. Takie podejście autora powodowało, że jego dyskurs nie był obciążony naleciałościami religijnymi, a więc z definicji niechętną lub wręcz wrogą postawą wobec żydostwa, która mogłaby skłaniać do narzucania sankcji. Dohm uważał, że Żydom należy się równouprawnienie, a także życzliwość ze strony chrześcijan, co sprawi, że stosunkowo szybko nastąpi integracja diaspory ze społeczeństwem.

Przedstawiona propozycja nacjonalizacji Żydów, a raczej sprowadzenia ich do klasy mieszczańskiej, odzwierciedlała jeden z konstytuujących się w tamtym okresie modeli żydowskiej emancypacji. W nieżydowskiej większości, która chciała udzielić Żydom nowych gwarancji i zaprosić ich do wspólnego życia w ramach jednego społeczeństwa, powstały dwie koncepcje udzielania owego równouprawnienia. Friedrich Battenberg pisze, że wyrazem jednej z nich była postawa Dohma i nazywa ją emancypacją oświeceniowo-etatystyczną. Druga koncepcja ujawniła się kilka lat później i określa się ją jako emancypację liberalno-rewolucyjną. Koncepcję oświeceniowo-etatystyczną można zdefiniować jako emancypację, do której dochodzi w wyniku dłuższego procesu. Jej celem jest stopniowe osiągnięcie równości między żydowską i nieżydowską społecznością. Drogą do tego celu miało być sukcesywne wprowadzanie odpowiednich praw zrównujących obie społeczności, uzupełnione jednak odpowiednim kształtowaniem świadomości społecznej, co chciano osiągnąć za pomocą edukacji. Rezultatem tak rozumianej emancypacji miało być pełne zjednoczenie społeczne Żydów z nieżydowskim otoczeniem i rzeczywiście umożliwiała ona taką społeczną integrację. Część państw przyjęła ów model, a klasycznym przykładem może być proces emancypacji w Królestwie Pruskim. Drugi model emancypacji był przeciwieństwem pierwszego, a jego istota polegała na wprowadzeniu równouprawnienia jednym ostatecznym

aktem prawnym, z pominięciem stopniowego dochodzenia do równości. Taka emancypacja nie uwzględniała problemu przygotowania do integracji dwóch odrębnych społeczności, ale kwestię tę pozostawiała „swobodnej grze sił politycznych”. Zadaniem emancypacji liberalno-rewolucyjnej było nadanie Żydom od razu pełni praw obywatelskich, bez wchodzenia w szczegóły, z zaufaniem że na fali przemian społecznych, które ujawniły się pod koniec XVIII wieku, sama moc integracyjna nowego typu wyzwolonego społeczeństwa doprowadzi do wyrównania wszelkich szans i zapewni Żydom możliwość szybkiej asymilacji społecznej<sup>6</sup>. Koncepcja ta ujawniła się w trakcie rewolucji francuskiej, a jej najwyższym wyrazem była przyjęta 27 września 1791 roku podczas obrad Zgromadzenia Narodowego ustawa, która jednoznacznie i nieodwołalnie przyznawała wszystkim Żydom mieszkającym na terenie Francji pełnię praw obywatelskich w zamian za rezygnację z wszelkich dotychczasowych przywilejów wyróżniających ich z grona pozostałych obywateli państwa francuskiego<sup>7</sup>. Akt Zgromadzenia Narodowego był dokumentem bez precedensu i właściwie od tego czasu można mówić o rozpoczęciu właściwego procesu emancypacji żydowskiej. Dokument ten, według opisanej koncepcji liberalno-rewolucyjnej, za jednym zamachem zrównał wszystkich Żydów, na razie tylko zamieszkujących terytorium Francji, z pozostałymi mieszkańcami. Anulował on wszystkie uchwalone w przeszłości akty prawne dotyczące Żydów, zarówno te restrykcyjne, które ograniczały ich udział w życiu społecznym, a mówiąc wprost: dyskryminowały Żydów, jak i wszelkie akty udzielające im jakichkolwiek przywilejów, na przykład prawa do autonomii gminy, do niepodlegania powszechnej jurysdykcji czy wyłączenia z obowiązku służby wojskowej. Część badaczy uważa datę 27 września 1791 roku za jedną z najważniejszych we współczesnej historii żydostwa<sup>8</sup>.

---

<sup>6</sup> Podaję za: F. Battenberg: *Żydzi w Europie...*, s. 277.

<sup>7</sup> Według wikipedii, tekst proklamacji emancypacyjnej brzmiał następująco: „»Louis, par la grâce de Dieu et par la loi constitutionnelle de l'État, roi des Français, à tous présents et à venir, salut. [...] L'Assemblée nationale considérant que les conditions nécessaires pour être citoyen français et pour devenir citoyen actif sont fixées par la Constitution, et que tout homme qui, réunissant lesdites conditions, prête le serment civique et s'engage à remplir tous les devoirs que la Constitution impose, a droit à tous les avantages qu'elle assure; révoque tous arguments, réserves et exceptions insérés dans les précédents décrets relativement aux individus juifs qui prêteront le serment civique, qui sera regardé comme une renonciation à tous privilèges introduits précédemment en leur faveur«. Les Juifs prêtent donc serment individuellement ou dans des cérémonies comme à Nancy ou en Alsace”. [fr.wikipedia.org/wiki/Émancipation\\_des\\_Juifs](http://fr.wikipedia.org/wiki/Émancipation_des_Juifs). (Data dostępu 22.12.2012).

<sup>8</sup> Oczywiście, uchwalenie rzeczony ustawy było procesem, który trwał kilka lat. Zapoczątkowany został wystąpieniem deputowanego Bordeaux Stanisława hrabiego de Clermont-Tonnerre, który w czasie posiedzenia Zgromadzenia Narodowego w dniu

Rozprzestrzenienie się władzy francuskiej na całą Europę — szczególnie na kraje Rzeszy — spowodowało także rozpowszechnienie idei zrównania Żydów z innymi obywatelami na prawie wszystkie kraje podbite i uzależnione od Francji. Mimo pewnych ograniczeń wprowadzonych przez Napoleona Bonaparte Żydzi zyskali prawną możliwość integracji w niespotykanym dotychczas wymiarze. Stopniowo — wraz z postępem republikańskiej, a później cesarskiej armii — proces przyznawania Żydom pełni praw obywatelskich, i to zazwyczaj jednym aktem, a więc w konwencji liberalno-rewolucyjnej, rozszerzał się na poszczególne państwa Europy<sup>9</sup>. Ważnym dla opisu procesu emancypacji wydarzeniem z tego okresu było powołanie przez Napoleona ogóln żydowskiej instytucji pod nazwą Wielkiego Sanhedrynu. Z założenia zgromadzenie to miało regulować wszystkie kwestie dotyczące Żydów, nawet poza granicami Francji. Wielki Sanhedryn zaczął obrady w Paryżu w lutym 1807 roku, jednak po miesiącu został rozwiązany (w zasadzie zamknięty na wniosek szefa policji J. Fouchégo). Napoleon ostatecznie uregulował status Żydów we Francji dwoma dekrety z roku 1808. Niemniej realizacja pierwotnego postulatu hrabiego Clermont-Tonnerre okazała się niemożliwa. W zamian za to dekrety normowały wewnętrzny status gmin żydowskich, a także ustalały relacje ekonomiczne i porządkowały działalność handlową między gminami a otoczeniem. W zasadzie dekrety te, które miały obowiązywać tylko dziesięć lat i już po upadku Napoleona w roku 1818 nie zostały przez króla przedłużone, wprowadziły specyficzny status Żydów we Francji, doprowadzając do traktowania ich jako grupy wyjątkowej, różnej od chrześcijańskiego otoczenia pod względem prawno-ekonomicznym. Były to więc akty prawne, które w dużym stopniu cofały uchwałę emancypacyjną, choć nie zatrzymały ani procesów emancypacji, ani asymilacji żydowskiej. Francuskie akty prawne obowiązywały także na większym obszarze Rzeszy, a właściwie w powołanym na jej gruzach Związku Reńskim oraz mocno oddziaływały na kształtowanie się prawnej sytuacji Żydów w Królestwie Prus. Ogólnie mówiąc, obszar niemiecki był dla żydostwa najważniejszym tere-

---

23 grudnia 1789 roku w reakcji na uchwalenie pełni praw obywatelskich dla protestantów oraz złożenie petycji w tej samej sprawie przez deputowanych żydowskiego pochodzenia z Lotaryngii i Alzacji, wygłosił przemówienie zawierające zdania: „Il faut tout refuser aux Juifs comme nation et tout accorder aux Juifs comme individus. Il faut qu'ils ne fassent dans l'État ni un corps politique ni un ordre. Il faut qu'ils soient individuellement citoyens”. A.-E. Halphen: *Recueil des lois: décrets, ordonnances, avis du conseil d'état, arrêtés et règlements concernant les israélites depuis la Révolution de 1789: suivi d'un appendice contenant la discussion dans les assemblées législatives, la jurisprudence de la cour de cassation et celle du conseil d'état, et des notes diverses*. Paris 1851, s. 183. Por. F. Battenberg: *Żydzi w Europie...*, s. 286—287.

<sup>9</sup> Proces ten krótko przedstawia: F. Battenberg: *Żydzi w Europie...*, s. 288—289.

nem zmian statusu i położenia, ponieważ zamieszkiwała go duża diaspora tak zwanych Żydów aszkenazyjskich (większość mieszkała oczywiście na terenach Rosji, ale sytuacja tam — to oddzielny problem), ponadto właśnie kultura aszkenazyjska silnie związana była z kulturą niemiecką.

Kolejnym ważnym dokumentem w procesie emancypacji okazał się edykt emancypacyjny ogłoszony przez króla Prus w marcu 1812 roku. Jego idea miała oparcie w koncepcji liberalno-rewolucyjnej, to znaczy w duchu ustawodawstwa francuskiego, choć z pewnymi ograniczeniami (warunkami). Edykt znosił wszystkie dotychczas obowiązujące regulacje prawne, które dotyczyły Żydów, i wprowadzał nowe. Najważniejszą cechą tego dokumentu było wprowadzenie równouprawnienia Żydów na obszarze całego królestwa. Edykt otwierał paragraf, który uznawał wszystkich Żydów za obywateli państwa<sup>10</sup>. Niemniej uzyskanie obywatelstwa uzależniono od spełnienia pewnych warunków. Zostały one wyliczone w następnych paragrafach, a ostatecznie sprowadzały się do konieczności przyjęcia nazwisk „stałych” (to znaczy właściwie niemieckich), prowadzenia wszelkiej dokumentacji handlowej, umów w języku łacińskim lub niemieckim. Innymi słowy, Żydzi musieli się dostosować do chrześcijańskiego otoczenia i dopiero wówczas mogli zostać uznani za obywateli. W innym wypadku pozostawali Żydami „obcymi”. Warto wskazać, że możliwość kariery w urzędach państwowych i administracji została w edyktie pominięta i miała być uregulowana inną ustawą<sup>11</sup>. Żydom przyznano więc pełnię praw obywatelskich, jednak edykt zawierał także pewne niedogodności, które mogły w przyszłości przyczynić się (i tak się stało) do ograniczenia żydowskiej swobody obywatelskiej. Dość dużym mankamentem okazało się przede wszystkim zachowanie statusu regulowania żydowskich przywilejów opartego na regulacjach specjalnych. Taki tryb musiał prowadzić do zachowania pewnego stanu nierównowagi lub nierówności. Na inny mankament wskazał Friedrich Battenberg: „Z punktu widzenia techniki ustawodawczej rzeczą naganną był fakt, że prawa Żydów zostały wymienione enumeratywnie, co w późniejszych rozporządzeniach szczegółowych i uzasadnieniach sądowych dopuszczało wąską interpretację na niekorzyść Żydów”<sup>12</sup>. Dalszy rozwój wypadków dał wiele przykładów uzasadniających tę negatywną ocenę.

---

<sup>10</sup> „Die in Unsern Staaten jetzt wohnhaften, mit General-Privilegien, Naturalisations-Patenten, Schutzbriefen und Konzessionen versehenen Juden und deren Familien sind für Einländer und Preußische Staatsbürger zu achten”. E.R. Huber: *Dokumente zur deutschen Verfassungsgeschichte. Deutsche Verfassungsdokumente 1918—1933*. Berlin 1992, s. 17; F. Battenberg: *Żydzi w Europie...*, s. 293.

<sup>11</sup> F. Battenberg: *Żydzi w Europie...*, s. 294. Zob. E.R. Huber: *Dokumente zur deutschen Verfassungsgeschichte...*, s. 17. Ustawa ta nigdy nie została przyjęta.

<sup>12</sup> F. Battenberg: *Żydzi w Europie...*, s. 294.



Poza tym jednak sam edykt był bardzo ważnym dokumentem w procesie emancypacji Żydów w XIX wieku. Dla Żydów niemieckich wydaje się nawet dokumentem przełomowym i punktem zwrotnym w ich historii. Zapoczątkował głęboki proces zmian w środowisku żydowskim, umożliwił gwałtowny rozwój procesu emancypacji z wszystkimi pozytywnymi i negatywnymi skutkami, które odczuli już wkrótce protagoniści idei syjonistycznych. Procesu emancypacji nie zatrzymały także zmiany, które nastąpiły w okresie ponapoleońskim w czasie restauracji, czyli między rokiem 1815 i 1847, kiedy faktycznie doszło do rewizji lub nawet anulowania wielu wcześniejszych ustaw emancypacyjnych. Niemniej emancypacji nie dało się już zatrzymać, postępowała nadal.

Ważne wydarzenia, które zaciążyły nad całością procesu, rozegrały się w 1819 roku, kiedy w wielu niemieckich miastach doszło do rozruchów określanych jako „Hep, Hep”, od pierwszych liter łacińskiego okrzyku krzyżowców *Hierosolima est perdit*, co znaczy „Jerozolima jest utraczona”<sup>13</sup>. Można powiedzieć, że stały się one inicjacją rosnącej w siłę postawy niechęci wobec Żydów, która ostatecznie przybrała postać nowego typu antysemityzmu. Szczególną rolę zaczął tu odgrywać niemiecki nacjonalizm przeradzający się stopniowo w pangermanizm, który podparty pseudonaukowymi argumentami biologicznymi przyjął postać rasowo uzasadnianej różnicy między Żydami a Niemcami (Aryjczykami), co w połączeniu z demagogią polityczną doprowadziło do powstania ruchu antysemitckiego. Problem ten dokładnie przeanalizuję w drugiej części niniejszego wprowadzenia, poświęconej antysemityzmowi.

Rozważając dalej sytuację Żydów na terenie państw niemieckich, należy zwrócić uwagę na fakt, że w dużej części kwestia żydowska miała związek z narastającym w Niemczech problemem zjednoczenia. Praktycznie do roku 1848 w żadnym państwie tak zwanego Związku Niemieckiego nie było ustawodawstwa wprowadzającego równouprawnienie Żydów. Wskazuje się, że impulsem do ponownego uregulowania sytuacji Żydów i w tym sensie kolejnym krokiem na drodze emancypacji okazała się ustawa *Judengesetz* z roku 1847 wydana na obszarze Prus. Jej nowość polegała na wprowadzeniu dla Żydów odrębności korporacyjnej, co miało stać się wstępnym etapem ich pełnej integracji i zrównania w prawach z nieżydowskim otoczeniem. Kolejnym impulsem na drodze do emancypacji były postanowienia Zgromadzenia Narodowego obradującego we Frankfurcie nad Menem. Mimo że nie miały one mocy prawnej, to jednak na fali re-

---

<sup>13</sup> L. Trepp: *Żydzi. Naród, historia, religia...*, s. 92. Battenberg jest ostrożniejszy i wskazuje, że chodzi tu raczej o używane we Frankonii pogardliwe określenie Żyda. F. Battenberg: *Żydzi w Europie...*, s. 306–307.

wolucyjnego uniesienia wiele krajów niemieckich przyjęło w następnych latach różne ustawy poprawiające sytuację Żydów, przynajmniej w aspekcie prawnym<sup>14</sup>.

Proces dochodzenia Żydów do pełnego równouprawnienia na terytorium Niemiec zakończył się praktycznie w roku 1871. Miało to związek z aktem prawnym uchwalonym z inicjatywy premiera Prus (a później kanclerza Cesarstwa Niemieckiego) Ottona von Bismarcka, przyjętym przez parlament 3 lipca 1869 roku. Akt ten zakładał pełną emancypację Żydów na terenie ówczesnego Związku Północnoniemieckiego. Po zjednoczeniu Niemiec i utworzeniu Cesarstwa akt emancypacyjny został wprowadzony na terenie całego państwa (chodziło przede wszystkim o Bawarię, która w porównaniu z pozostałymi krajami niemieckimi pozostawała w tyle). Tym samym na terenie Niemiec legislacyjnie proces emancypacji został zakończony, dlatego datę przyjęcia tego aktu, czyli 22 kwietnia 1871 roku, uznaje się za datę graniczną procesu emancypacji<sup>15</sup>.

Ze względu na początki ruchu syjonistycznego ważne wydaje się jeszcze krótkie omówienie emancypacji na obszarze Europy Środkowej i Wschodniej, a więc, po pierwsze, w miejscach największego skupiska Żydów, po drugie, obszaru, z którego wywodzą się omawiani w książce protagoniści i twórcy syjonizmu: Leon Pinsker, Teodor Herzl oraz Maks Nordau. W monarchii habsburskiej proces pełnej emancypacji Żydów zakończył się dopiero po zmianach obejmujących całe państwo, to znaczy po przekształceniu w dualistyczną monarchię austro-węgierską. Ostatecznie równouprawnienie zostało ustanowione w nowej konstytucji z roku 1867. Odtąd Żydzi uzyskali pełnię praw obywatelskich, mogli zatem korzystać z wszystkich przywilejów na równych zasadach z innymi obywatelami,

---

<sup>14</sup> Szerzej na ten temat: F. Battenberg: *Żydzi w Europie...*, s. 322—325.

<sup>15</sup> „Nach längeren parlamentarischen Verhandlungen stimmte der preußische Ministerpräsident Otto Graf von Bismarck (1815—1898), der spätere Reichskanzler, einer entsprechenden Gesetzesinitiative zu, da er damit durch ein kleines Zugeständnis die liberalen Abgeordneten für sich zu gewinnen hoffte. Das »Gesetz betreffend die Gleichberechtigung der Konfessionen in bürgerlicher und staatsbürgerlicher Beziehung« vom 3. Juli 1869 erhielt folgenden Wortlaut: Wir Wilhelm König von Preußen, verordnen im Namen des Norddeutschen Bundes was folgt: Alle noch bestehenden, aus der Verschiedenheit des religiösen Bekenntnisses hergeleiteten Beschränkungen der bürgerlichen und staatsbürgerlichen Rechte werden hierdurch aufgehoben. Insbesondere soll die Befähigung zur Theilnahme an der Gemeinde- und Landesvertretung und zur Bekleidung öffentlicher Ämter vom religiösen Bekenntniß unabhängig sein. Am 22. April 1871 wurde dieses Gesetz auf das gesamte Gebiet des neuen Deutschen Reiches ausgedehnt und damit auch im Königreich Bayern eingeführt, das als einziges Bundesland noch über kein entsprechendes Gesetz verfügt hatte”. F. Battenberg: *Judenemanzipation im 18. und 19. Jahrhundert*. www.ieg-ego.eu ISSN 2192-7405, s. 28. (Data dostępu 24.12.2012).

ale też w takim samym stopniu podlegali wszelkim obowiązkom<sup>16</sup>. Problemem zasadniczym monarchii dualistycznej było spore rozwarstwienie ekonomiczne społeczności żydowskiej. Oprócz bowiem dobrze prosperujących żydowskich elit mieszczańskich Wiednia czy Budapesztu, które były największymi skupiskami ulegającymi procesom emancypacyjnym i asymilacyjnym (z tego środowiska wywodzili się Nordau i Herzl), w skład monarchii wchodziły przejęte w wyniku zaborów tereny Galicji, które zamieszkiwały małomiasteczkowe tradycyjne skupiska ludności żydowskiej mniej uległe procesom emancypacyjnym, lecz także w dużo większym stopniu spauperyzowane (utrzymało się pojęcie przysłowiowej „galicyjskiej nędzy”). Z tym właśnie środowiskiem związana była emigracja ekonomiczna, która nasiliła się w omawianym okresie (dotyczyła głównie emigracji do Stanów Zjednoczonych Ameryki).

Sytuacja Żydów na terenie carskiej Rosji była odmienna od ich położenia w innych częściach Europy. W zasadzie należy stwierdzić, że opisany proces emancypacji, przebiegający w państwach europejskich z różnym natężeniem od drugiej połowy XVIII wieku, praktycznie nie zaznaczył się w Rosji aż do panowania Aleksandra II. Czasy wcześniejsze to przede wszystkim wprowadzenie restrykcji terytorialnej wobec Żydów — strefy osiedleńczej, nakazującej Żydom zamieszkanie wyłącznie w 17 zachodnich guberniach cesarstwa. Proceder przesiedlania Żydów na te terytoria trwał za panowania Katarzyny II oraz jej następcy Aleksandra I, ostatecznie łączył się także z restrykcjami ekonomicznymi: Żydzi nie mogli zamieszkiwać na wsi, co wiązało się z tym, że nie mogli posiadać ziemi. Ponadto w celu zwalczania konkurencji handlowej zabroniono im sprzedawania towarów poza obszarem wyznaczonym. Często w literaturze okres ten określa się mianem gettoizacji społeczności żydowskiej w Rosji<sup>17</sup>. Poza tym, częściowo już za panowania Aleksandra I, a później jego następcy Mikołaja I, prowadzono działania mające na celu rusyfikację diaspory. Proces ten nasilił się w czasach Mikołaja I, który restrykcjami chciał zmusić Żydów do zmiany religii, a tym samym do asymilacji z żywiołem rosyjskim. Rusyfikacja polegała na stopniowym likwidowaniu żydowskiego szkolnictwa i zastę-

---

<sup>16</sup> Ibidem, s. 29. Warto wskazać, że już w XVIII wieku pojawiły się w Austrii tak zwane patenty tolerancyjne (*Toleranzpatent*) przyjęte przez cesarza Józefa II w latach 1781–1789. Był to cały szereg dekretów, który przyznawał przywileje poszczególnym grupom żydowskim zamieszkującym różne obszary monarchii. Patenty te obowiązywały praktycznie do wspomnianej konstytucji z roku 1867 pomimo pewnej zmiany podejścia do problematyki żydowskiej obserwowanej w poczynaniach nowego władcy Franciszka II. Ogólnie mówiąc, sytuacja Żydów w Austrii była relatywnie dobra. Zob. F. Battenberg: *Żydzi w Europie...*, s. 283–285.

<sup>17</sup> L. Trepp: *Żydzi. Narod, historia, religia...*, s. 82.

powaniu go szkolnictwem rosyjskim (tak zwanymi szkołami ludowymi, z językiem rosyjskim jako wykładowym). Najczęściej szkoły te prowadzili duchowni prawosławni. Na podstawie *Dekretu dla kantonistów* Żydzi mieli być także w odpowiedni sposób przygotowani do wypełniania obowiązku służby wojskowej, co okazało się zakamuflowanym procesem rusyfikacji. Ponadto powołano specjalne grupy kantonistów, których zadaniem było przygotowanie aktów ewentualnej konwersji<sup>18</sup> (kanoniści mieli przygotowywać dzieci żydowskie do porzucenia swej wiary i przyjęcia chrztu)<sup>19</sup>.

Pewne nadzieje na poprawę położenia wiązano ze wstąpieniem na cesarski tron Aleksandra II. Pierwszym etapem na drodze do emancypacji Żydów było odwołanie przez nowego cara *Dekretu dla kantonistów*, a przygotowaniem nowych praw dla Żydów zajęła się specjalnie powołana komisja<sup>20</sup>. Zrównanie praw ludności żydowskiej i nieżydowskiej na terenie Imperium dokonało się po raz pierwszy w sferze obowiązku służby wojskowej. Car w specjalnym manifestie z 26 sierpnia 1856 roku zrównał w tym względzie prawa i obowiązki Żydów i chrześcijańskich poddanych. Friedrich Battenberg przytacza treść tego manifestu, a jest on o tyle ważny, że to praktycznie pierwszy oficjalny dokument carski w historii Rosji, który może być uznany za dokument emancypacyjny. Oto najistotniejsze jego fragmenty: „Natchnięty życzeniem ułatwienia Żydom obowiązku służby wojskowej i zlikwidowania związanych z nim nieprzyjemności rozkazujemy: 1. Żydzi mają wystawiać swoich rekrutów na tych samych zasadach, co pozostałe stany, głównie spośród tych ludzi, którzy nie mają stałego miejsca zamieszkania i nie wykonują żadnej produktywnej pracy. 2. Żydowskich rekrutów obowiązują te same kategorie wiekowe i cechy, co rekrutów z innych stanów. Nie będzie się więcej dokonywać poboru nieletnich”<sup>21</sup>. Niemal ironią losu można nazwać fakt, że pierwszy dokument nadający Żydom równe prawa z innymi mieszkańcami Rosji dotyczył zrównania ich pod względem okrutnego obowiązku służby wojskowej, która w ówczesnych warunkach trwała 25 lat i praktycznie dla powołanego oznaczała wyrok, ponieważ tylko niewielki odsetek żołnierzy taką służbę

<sup>18</sup> F. Battenberg: *Żydzi w Europie...*, s. 312—314.

<sup>19</sup> L. Trepp: *Żydzi. Naród, historia, religia...*, s. 83.

<sup>20</sup> „Eine Änderung bahnte sich in den »Frühlingstagen« unter dem als liberal bekannten, ab 1855 regierenden Zaren Alexander II. (1818—1881). Er setzte gleich zu Beginn seiner Regierung eine Kommission mit dem Ziel ein, »sämtliche in Bezug auf die Juden bestehenden Bestimmungen [zu überprüfen], um sie dem allgemeinen Zweck anzupassen, dieses Volk in die angestammte Bevölkerung einzugliedern, soweit der sittliche Zustand der Juden dies erlaubt«. Ergebnis der Bemühungen war namentlich die Aufhebung der diskriminierenden »Kantonistendekrete« von 1856”. F. Battenberg: *Judenemanzipation...*, s. 30.

<sup>21</sup> Podaję za ibidem, s. 328—329.

kończył. Przykład ten pokazuje odmiennność procesów emancypacyjnych zachodzących na zachodzie Europy i w Rosji. Nie znaczy to jednak wcale, że proces emancypacyjny został w Rosji zakończony na tym etapie. Wprost przeciwnie — z jednej strony liberalne nastawienie cara, z drugiej strony mimo wszystko nieodwracalność procesów społecznych, które zachodząc w Europie, nie mogły nie oddziaływać na monarchię Romanowów, sprawiały, że dość szybko przed powołaną komisją stanął problem żydowskiej strefy osiedleńczej. W warunkach, jakie zapanowały, utrzymywanie tego typowo restrykcyjnego przepisu — bądź co bądź wobec własnych obywateli (jeśli jeszcze nie obywateli, to przynajmniej mieszkańców) — stało się niemożliwe, choć proces stopniowego znoszenia ograniczeń osiedleńczych dla Żydów w Rosji wcale nie przebiegał spokojnie. Opór był bardzo silny. Rieczona komisja odrzuciła na przykład postulat ówczesnego ministra spraw wewnętrznych hrabiego Lanskoja o zniesieniu restrykcyjnego przepisu osiedleńczego, argumentując to koniecznością wcześniejszego przygotowania Żydów do życia obywatelskiego. W myśl tej idei, którą poparł car, uruchomiono stopniowy proces legitymizacji mający doprowadzić do liberalizacji życia Żydów w państwie. W roku 1856 w pierwszej kolejności dopuszczono absolwentów uniwersyteckich do urzędów państwowych, co było równoznaczne ze zniesieniem dla nich nakazu osiedleńczego. W roku 1859 prawo osiedlania się w ramach gildii poza strefą przyznano żydowskiemu kupcom. W 1861 roku nakaz osiedleńczy zniesiono wobec wszystkich żydowskich posiadaczy dyplomów uniwersyteckich oraz rzemieślników. Proces ten zakończył się w roku 1867 nadaniem takiego prawa wszystkim Żydom<sup>22</sup>. Warto zaznaczyć, że nieco inaczej przebiegał proces emancypacyjny na terenie Królestwa Polskiego, które skupiając dużą grupę ludności żydowskiej, zarazem graniczyło od zachodu z Prusami, a od południa z Austrią. Pod wpływem zmian emancypacyjnych w tych krajach ukaz carski już w roku 1862 przyznał Żydom prawo do pełnego uczestnictwa w procesach ekonomicznych, a także prawo do nabywania ziemi i osiedlania się w miastach na obszarze Królestwa.

Idące w dobrym dla Żydów kierunku zmiany ich położenia zostały brutalnie przerwane zabójstwem cara Aleksandra II w 1881 roku. Śmierć liberalnego władcy i wstąpienie na tron jego syna Aleksandra III, którego określa się otwarcie jako antysemitę, zapoczątkowało tragiczny dla ludności żydowskiej zwrot. Żydzi szybko odczuli zmianę, ponieważ zamach na cara wykorzystano jako pretekst do rozpętania fali krwawych pogromów, inicjowanych i sterowanych przez władzę. Cały proces emancypacji zo-

---

<sup>22</sup> Ibidem, s. 329.

stał w Rosji praktycznie zatrzymany<sup>23</sup>. Szok wobec faktu pogromów, które rosyjskich Żydów zmusiły do działania (zobacz na przykład wystąpienie Pinskera) oraz głośnie echo, jakim wydarzenia te odbiły się w całej Europie, stały się impulsem do narodzin nowoczesnego żydowskiego nacjonalizmu — politycznego syjonizmu. Należy jeszcze wspomnieć, że wydarzenia związane z pogromami i zaostrzenie polityki państwowej wobec Żydów w Rosji, chociaż pewnych praw nabytych nawet w rosyjskich warunkach nie udało się już cofnąć, przyczyniły się także do zainicjowania ważnego procesu, który mocno oddziałał na żydowską diasporę w wymiarze globalnym. Rozpoczął się mianowicie proces masowej żydowskiej emigracji, głównie do Ameryki, choć w pewnym stopniu także do Palestyny (umożliwiła ją działalność filantropijna rodzin Hirschów i Rothschildów). Z konsekwencjami emigracji już wkrótce musieli zmagać się syjoniści, którzy usilnie starali się zmienić jej kierunek, to znaczy możliwie największą grupę, a docelowo wszystkich chętnych usiłowali skierować do Palestyny — zasiedlenie Palestyny i utworzenie tam państwa żydowskiego było, jak wiadomo, głównym celem ruchu syjonistycznego. Można powiedzieć, że w pewnym sensie wydarzenia rosyjskie i działania nowego cara przyczyniły się do rozbudzenia procesu żydowskiego nacjonalizmu, który kontestował emancypację. Ostateczne apogeum polityka antyżydowska w Rosji osiągnęła za panowania ostatniego cara — Mikołaja II, uznawanego za fanatycznego żydożercę (między innymi to za jego panowania ochrona spreparowała *Protokoły Mędrców Syjonu*), ale ta kwestia dotyczy już bardziej problemu antysemityzmu.

## Narodziny nowoczesnego antysemityzmu

Hannah Arendt w znakomitym — choć niedokończonym — tekście pod tytułem *Antysemityzm*, usiłując wskazać źródła rodzącego się w XIX wieku nowoczesnego antysemityzmu, podkreślała jego łączność z epoką średniowiecza: „Oczywiste jest, że współczesny antysemityzm dziedziczy po średniowiecznych przodkach, a co za tym idzie, dziedziczy także ówczes-

---

<sup>23</sup> Już w maju 1882 roku nowy car wydał uchwałę, na której mocy zaczęto Żydów usuwać z miast (ogłaszano na przykład, że miasto traci prawa miejskie i staje się wsią, a tam nie wolno było Żydom przebywać). Wprowadzono *numerus clausus*, zamykano żydowską prasę i szkoły, znaczną grupę żydowskich rzemieślników i inteligentów usunięto z Moskwy. Podaje za: L. Trepp: *Żydzi. Naród, historia, religia...*, s. 83.



sną nienawiść do Żydów. Należy też podkreślić, że praktycznie nigdzie w nowożytnej historii myśli nie ma tylu założeń, stwierdzeń i poglądów przejętych w tak bezpośredni sposób<sup>24</sup>. Niechęć do Żydów, a w rezultacie różne, czasem przybierające brutalną formę, restrykcje wobec tej społeczności mają długą historię, która sięga czasów starożytnych. Rzymianie odczuwali antypatię do Żydów. Spowodowane to było między innymi tym, że nie uznawali oni norm, jakie przyjmowało rzymskie społeczeństwo, na przykład kultu państwowych bogów. Poza tym rygorystycznie przestrzegali dziwacznych dla kogoś z zewnątrz rytuałów związanych z wyznawaniem jednego Boga (co też kłóciło się z państwowym politeizmem). Żydzi w ówczesnym świecie prowadzili także ożywiony prozelityzm, a konwersje na judaizm były dość częste, co z wiadomych względów mogło budzić niepokój władców. Ciekawe, że w powszechnym przekonaniu Rzymian Żydzi postrzegani byli jako lenie z racji bezwzględnego przestrzegania świętego dnia — szabatu, podczas którego nie można było wykonywać żadnej pracy. Cykliczność szabatu budziła zdziwienie, ponieważ była zjawiskiem wyjątkowym, jak na starożytne warunki<sup>25</sup>. Nie bez znaczenia pozostawał także fakt ciągłych niepokojów i zamieszek, do jakich dochodziło w okupowanej Palestynie. Jako teren przygraniczny, Palestyna miała dla Rzymu strategiczne znaczenie, dlatego Rzymianom szczególnie zależało na utrzymaniu tam spokoju. Niemniej w omawianym okresie stosunek Rzymian i Rzymu do Żydów raczej nie przekraczał wskazanych granic antypatii i nie wiązał się z restrykcjami wobec tej grupy społecznej.

Sytuacja Żydów zasadniczo pogorszyła się wraz z nastaniem chrześcijaństwa. Chrześcijaństwo wyrosło co prawda z judaizmu, ale zawiera też fundamentalną różnicę, która w sposób zdecydowany antagonizuje obie religie. Istotą chrześcijaństwa jest bowiem przyjście i zbawienie ludzkości przez Mesjasza — Jezusa Chrystusa, na co nie mogli i nie mogą zgodzić się Żydzi. Obie religie zatem od samego początku mocno się poróżniły, a ich konkurencyjność szybko dała o sobie znać. Chrześcijaństwo zrodziło inny typ antypatii do Żydów, który teraz związany był bezpośrednio z zaangażowaniem religijnym, bez wątpienia więc wywoływał większe emocje oraz gwałtowniejsze zachowania. Klęska powstania Bar Kochby (135 rok naszej ery) i usunięcie przez Rzymian Żydów z Palestyny zapoczątkowały ich wygnanie (rozproszenie), zarazem jednak stały się ważnym czynnikiem potwierdzającym chrześcijańską tezę o karze poniesionej za odrzucenie mesjanizmu Chrystusa, a także odpowiedzialność za Jego śmierć. W taki

<sup>24</sup> H. Arendt: *Antysemityzm*. Przeł. P. Nowak. W: H. Arendt, W.H. Auden: *Drut kolczasty*. Wybór, przekład i wstęp P. Nowak. Warszawa 2011, s. 75.

<sup>25</sup> L. Trepp: *Żydzi. Naród, historia, religia...*, s. 102—103. Szerzej na ten temat zob. L. Poliakov: *Histoire de l'antisémitisme*. T. 1. Paris 1981, s. 11—25.

sposób Żydów przedstawia *Nowy Testament* i taki ich wizerunek utrwalił się w epoce średniowiecza — epoce, w której chrześcijaństwo stało się religią dominującą w Europie, a co za tym idzie, to ono zaczęło dyktować warunki relacji z judaizmem. Praktycznie do XII wieku Żydów tolerowano, gwałtowna zmiana postawy wobec nich nastąpiła właśnie w tym czasie, co miało związek z przemianami ideologicznymi, pobudzeniem nowej duchowości (wyprawy krzyżowe) w chrześcijańskim świecie oraz z różnymi interesami władzy zarówno świeckiej, jak i duchowej (papiestwo) oraz rywalizacji między nimi, czego Żydzi mimochodem stali się ważnymi uczestnikami. XII wiek zrodził brutalny antysemityzm, który należałoby określić raczej jako antyjudaizm przypisujący Żydom wszystkie możliwe zbrodnie i występki, a wszelkie argumenty przeciwko nim, które formułowano w tym czasie, na stałe weszły do antyżydowskiego i antysemickiego dyskursu. W rezultacie tej zmiany przestała to być już tylko antypatia, lecz szczerza nienawiść, z którą wiążą się niespotykane wcześniej, a rozpoczęte wraz z wyprawami krzyżowymi pogromy, jakich dokonywano na ludności żydowskiej, jej gettoizacja, a ostatecznie stygmatyzacja całej społeczności. Norman Solomon zwraca w związku z tym uwagę na zdumiewające zjawisko zmiany samego wizerunku Żyda, jakie dokonywało się w chrześcijańskiej Europie w omawianym czasie. Stopniowo Żydzi byli przedstawiani przez chrześcijan jako wrogowie wiary, rozpustnicy, lichwiarze, zbrodniarze. We wszelkich opisach i na rycinach nabierają cech coraz bardziej upodabniających ich do anatomii diabła. Nawet papież Innocenty III w czasie Soboru Laterańskiego IV w 1215 roku nie omieszczał wydać kilku *Konstytucji* przeciwko Żydom, nakazując ich wyraźne oddzielenie i odróżnienie od reszty społeczeństwa przez zamykanie na ściśle określonym terytorium i przymusowe noszenie specjalnej, wyróżniającej odzieży, a także potępienie powiązanej z Żydami lichwy<sup>26</sup>. Niemniej wszystkie obostrzenia

<sup>26</sup> Znamienne są już tytuły tych Konstytucji: *De usuris Iudaeorum* (O lichwie Żydów — Konstytucja 67), *Ut Iudaei discernantur a christianis in habitu* (Jak Żydzi powinni odróżniać się od chrześcijan ubiorem — Konstytucja 68), *Ne Iudaei publicis officiis praeficiantur* (Żydzi nie powinni pełnić urzędów publicznych — Konstytucja 69), *Ne conversi ad fidem de Iudaeis veterem ritum Iudaeorum retineant* (Nawróceni do wiary spośród Żydów nie mogą zachowywać dawnego obrzędu żydowskiego — Konstytucja 70). Wynikające z uprzedzeń Konstytucje na pewno przyczyniły się do wzmocnienia antyżydowskiej postawy wśród wiernych. Ich źródłem nie jest jednak nienawiść rasowa lub kulturowa, lecz niechęć wynikająca z postawy chrześcijaństwa wobec judaizmu, czego przykładem może być zamieszczona w Konstytucji 68 przestroga dla Żydów, żeby nie prowokowali chrześcijan: „In diebus autem lamentationis et dominicae passionis, in publicum minime prodeant, eo quod nonnulli ex Ipsos talibus diebus, sicut accepimus, orantius non erubescunt incedere Ac christianis, qui sacratissimae passionis memoria exhibentes lamentationis signa praetendunt, illudere non formidant. Illud autem distritissime inhibemus, Ne in contu-

i stawiane zarzuty, które weszły na stałe do kanonu antyżydowskiego, miały wyraźne podstawy religijne i praktycznie nie wychodziły poza religijny kontekst.

Wraz z osłabieniem siły chrześcijaństwa w czasach nowożytnych — zmieniły się także podstawy nienawiści do Żydów. Przetrwał jednak cały katalog zarzutów stawianych wyznawcom judaizmu, czego klasycznym przykładem może być wydana w 1701 roku książka Johanna Andreasa Eisenmengera pod tytułem *Entdecktes Judenthum*, którą Arendt ocenia jako „imponujące kompendium chyba wszystkich zarzutów, jakie podnoszono wobec Żydów w starożytności i wiekach średnich, będące do dziś dnia niewyczerpanym źródłem wszelkiego rodzaju zmyślonych potworności, poczynawszy od rytualnych mordów, a skończywszy na historiach o zatrutowaniu studni”<sup>27</sup>. Pozycja ta początkowo nie zyskała rozgłosu, została nawet z polecenia cesarza Leopolda I skonfiskowana na 50 lat. Do woli cesarza nie zastosował się jednak król Prus i w 1711 roku nakazał wznowić dzieło, które tym sposobem zostało upowszechnione. Swą drugą młodość książka Eisenmengera przeżyła po roku 1892, kiedy ją wznowiono i została rozpowszechniona w kręgach antysemitów. Autor tej publikacji wykazał się niezłą znajomością żydowskiej tradycji, *Tory* i *Talmudu*, z którego często przywołuje cytaty dla podparcia swych nawet najbardziej absurdalnych tez. Jednocześnie Eisenmenger dokonał manipulacji, świadomie lub nieświadomie źle tłumacząc albo fragmentarycznie cytując odpowiednie miejsca z pism rabinów, *Tory*, *Talmudu* oraz komentarzy, wykazując się przy tym dobrą znajomością tych treści i języka hebrajskiego. Battenberg zauważa, że książka ta stała się literacką podstawą XIX-wiecznej ideologii antysemitów związanej z ideą folkizmu, a co przy tym ważne, większość twórców tej koncepcji czerpała z niej jako naukowego źródła, ponieważ ich wiedza w tym zakresie znacznie odbiegała od naukowych standardów<sup>28</sup>.

Antyżydowskie wystąpienia na terenie Niemiec z roku 1818 i lat następnych przyczyniły się do rozpowszechnienia antyżydowskich fobii, z tym że

---

meliam Redemptoris prosilire aliquatenus praesumant. Et quoniam illius dissimulare non debemus opprobrium, qui robra nostra delevit, praecipimus praesumptores huiusmodi per principes saeculares condignae animadversionis adiectione compesci, Ne crucifixum pro nobis praesumant aliquatenus blasphemare”. *Ut Iudaei discernantur a christianis in habitu*. W: *Dokumenty Soborów Powszechnych*. Tekst grecki, łaciński, polski. T. 2: 869—1312. Konstantynopol IV. Lateran I. Lateran II. Lateran III. Lateran IV. Lyon I. Lyon II. Vienne. Układ i opracowanie A. Baron, H. Pietras. Kraków 2007, s. 312. Teksty przywołanych konstytucji znajdują się na stronach 310—315.

<sup>27</sup> H. Arendt: *Antysemityzm...*, s. 35—36. Por. F. Battenberg: *Żydzi w Europie...*, s. 355. Dzieło jest rzeczywiście imponujące. Dwa tomy liczą razem 1850 stron!

<sup>28</sup> F. Battenberg: *Żydzi w Europie...*, s. 356.

często starano się dla niechęci okazywanej Żydom znaleźć inne niż religijne uzasadnienie. W ten sposób w dobie emancypacji dały się słyszeć głosy przeciwnie, postulujące jej ograniczenie lub zaniechanie. Starano się wykazać szkodliwy wpływ emancypacji na sytuację gospodarczą i społeczną nieżydowskich ludów/narodów, odwoływano się także do negatywnego wpływu Żydów na ogólny rozwój kultury europejskiej. Dobrym przykładem tego ostatniego może być działalność Richarda Wagnera, który w roku 1850 wydał pod pseudonimem Karl Freidank książkę pod tytułem *Das Judentum in der Musik*. W pseudonaukowym wywodzie stwierdził w niej autorytarnie, że Żydzi są zupełnie niemuzyczalni i w związku z tym dla europejskiej muzyki, a w zasadzie dla całej kultury (Wagner kulturę utożsamiał z kulturą germańską, czerpiącą z nordycko-pogańskiej tradycji) są szkodliwcami stającymi na drodze jej właściwego, zdrowego rozwoju. Stwierdzenia Wagnera w otwarty sposób podlegały przeciwko Żydom, a jego autorytet i wpływ w pewnym stopniu utorowały drogę ideologii antysemitycznej<sup>29</sup>. Niemniej nowoczesny antysemityzm, czerpiąc z chrześcijańskiego antyjudajizmu, opierał się także na innych podstawach. Poza podniecaniem tradycyjnej nienawiści do Żydów, podpartej absurdalnymi oskarżeniami i winami przypisywanymi żydostwu, korzystał z nowych ideologii rozwijających się wraz z oświeceniem, rewolucją i industrializacją społeczeństwa. Należy przy tym wskazać, że ojczyzną nowoczesnego antysemityzmu są Niemcy — to tam się narodził i tam rozwijał aż do swego makabrycznego końca, którym okazało się ostateczne rozwiązanie kwestii żydowskiej, czyli eksterminacja europejskiego żydostwa zaplanowana i zrealizowana przez nazistów. Sytuacja w Niemczech wymaga zatem dokładniejszego omówienia<sup>30</sup>.

<sup>29</sup> G. Czermak: *Christen gegen Juden. Geschichte einer Verfolgung*. Frankfurt am Main 1991, s. 95. Wrogość Wagnera wobec Żydów miała osobiste podstawy.

<sup>30</sup> Trepp stawia pytanie, dlaczego właśnie antysemityzm rozwinął się w Niemczech, i próbuje odpowiedzieć: „Być może, ogólnie rzecz biorąc, da się to wytłumaczyć faktem, że Żydzi mieszkali w krajach niemieckich nieprzerwanie, wskutek czego uprzedzenia mogły się nawarstwiać. Anglia i Francja przez całe wieki odmawiały im prawa do osiedlania się. Kiedy wreszcie otrzymali pozwolenie, nienawiść do nich wprawdzie całkiem nie wygasła, ale z pewnością zbladła w świadomości społecznej”. L. Trepp: *Żydzi. Narod, historia, religia...*, s. 104—105. To ważny argument, choć wydaje się, że sprowadzenie problemu antysemityzmu tylko do ciągłości przebywania Żydów na danym terytorium nieco upraszcza to zagadnienie. H. Arendt odwołuje się do innego argumentu, który wskazuje na przyczyny głębsze, tkwiące w istocie rozwoju społecznego: „Żaden naród w najnowszej historii świata nie wyrządził Żydom tyle krzywdy, co Niemcy. Żaden pogrom w Polsce, czy na Ukrainie nie był tak niszczący jak zwycięstwo narodowego socjalizmu z jego teoretycznymi założeniami antysemickiego światopoglądu. Ale też żaden naród w najnowszej historii świata nie znaczył dla Żydów tyle, co Niemcy. Nigdzie nie uczyniono dla Żydów więcej niż w samych tylko Prusach, gdzie od Lessinga do Wilhelma von Humbolta kwestia

Wspomniałem o Eisenmengerze i jego *Entdecktes Judenthum*, niemal biblii nowoczesnego niemieckiego antysemityzmu. Sama ideologia antysemicka, mimo że miała swe źródła w chrześcijańskim antyjudaismie, to jednak czerpała głównie z rozwijanej w pierwszych dekadach XIX wieku w Niemczech koncepcji folkistowskiej. Klasycznym przykładem takiego podejścia mogą być poglądy Johanna Gottlieba Fichtego, pierwszego ucznia Immanuela Kanta i zarazem twórcy ważnej interpretacji jego myśli. Jako pierwszy rektor uniwersytetu w Berlinie, Fichte w czasie francuskiej okupacji publicznie wezwał lud do buntu wobec najeźdźcy, formułując przy okazji kilka tez, które posłużyły za podwaliny pod niemiecki nacjonalizm. Żywił przekonanie, że Niemcy muszą zachować narodową czystość, a zdołają to uczynić wyłącznie przez zniszczenie wszystkich wrogów niemieckości, do których zaliczył przede wszystkim Żydów. To oni są, zdaniem filozofa, przyczyną destrukcji niemieckości w Rzeszy, co przyniosło wielkie klęski w starciu z Napoleonem. Być może pod wpływem tych wydarzeń i w porywie frustracji Fichte stwierdził, że najlepszym rozwiązaniem dla Niemców byłoby poucinać wszystkim Żydom głowy i na ich miejsce osadzić inne, „w których nie tliłaby się ani jedna żydowska idea”<sup>31</sup>. Wydaje się, że sam tę ostrą wypowiedź traktował jednak w kategoriach metaforycznych, a realnie proponował odesłać wszystkich Żydów tam, skąd pochodzą ich przodkowie, to znaczy do Ziemi Obiecanej. Niemniej później jednym z trwałych elementów ideologii antysemickiej okazała się teza Fichtego o tworzeniu przez Żydów państwa w państwie, co siłą rzeczy musiało destrukcyjnie wpływać na całościowe funkcjonowanie struktury państwowej obejmującej oba narody<sup>32</sup>. Poglądy Fichtego w odniesieniu do Żydów nie mogą dziwić wobec faktu, że należał razem z kilkoma innymi wpływowymi osobistościami życia kulturalnego w Niemczech (między innymi: Achim von Arnim, Clemens von Brentano, Friedrich Gentz, Heinrich von Kleist) do jednej z pierwszych organizacji, sławiącej chrześcijańsko-

---

żydowska i żydowska emancypacja były tożsame z walką o wolność jednostki i powszechną sprawiedliwość”. H. Arendt: *Antysemityzm...*, s. 65.

<sup>31</sup> Podaję za (łącznie z cytatem): L. Trepp: *Żydzi. Naród, historia, religia...*, s. 105.

<sup>32</sup> F. Battenberg: *Żydzi w Europie...*, s. 310—311. Najdobitniej pogląd swój wyraził Fichte w broszurze pod tytułem *Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution* opublikowanej w 1793 roku w Gdańsku. Koncepcja folkizmu zyskuje w tym dziele swe uzasadnienie. Fichte rozpatruje ten problem z perspektywy rozwoju świadomości społecznej i wolności wśród Niemców. Zob. J.G. Fichte: *Beitrag zur Berichtigung der Urteile des Publikums über die französische Revolution. Erste Teil: Zur Beurteilung ihrer Rechtmäßigkeit*. Danzig 1793. Szczególnie ważne są: pierwszy rozdział pierwszej książki pod tytułem: *Hat überhaupt ein Volk das Recht, seine Staatsverfassung abzuändern?* (s. 21—32), a także czwarty rozdział tej książki pod tytułem: *Von begünstigten Volksklassen überhaupt, in Beziehung auf das Recht einer Staatsveränderung* (s. 57—72).

-germańską czystość w imię kultu pangermanizmu i teutonizmu, pod nazwą Towarzystwo Chrześcijańsko-Germańskie. Mimo propagowania idei patriotycznych była to szowinistyczna, antysemicka organizacja, szczycąca się wyłącznie „urodzonymi chrześcijanami” jako swymi członkami<sup>33</sup>. Nacjonalizm i pangermanizm okazały się rzeczywistym zagrożeniem Żydów nieco później — w połączeniu z koncepcją stworzenia czystego „chrześcijańskiego” państwa, wolnego od wszelkiego żydostwa. Klasycznym reprezentantem takiego poglądu był żydowski konwertyta i wpływowa osoba na dworze pruskim Friedrich Julius Stahl. Koncepcja konserwatysty Stahla bardzo silnie oddziaływała na króla Fryderyka Wilhelma IV i jego wyjątkowo ostre stanowisko wobec wszelkich prób złagodzenia różnic między diasporą a resztą niemieckiego społeczeństwa. Stahl może być także klasycznym przykładem pewnego mechanizmu społecznego, jakiemu podlegali Żydzi, którzy przeszli proces konwersji. Urodzony i wychowany jako Żyd, w młodości przeszedł na chrześcijaństwo i stał się zajadłym wrogiem wszystkiego, co żydowskie. W parlamencie pruskim był nieoficjalnym przywódcą stronnictwa konserwatywnego, a jego poglądy dobrze wpisywały się w konserwatywny model nauki o państwie ukształtowany w okresie restauracji. Można powiedzieć, że Stahl, w pewien sposób próbując zaskarbić sobie życzliwość wybranej przez siebie chrześcijańskiej społeczności, musiał stać się bardziej papieski niż papież, co wpłynęło na bezkompromisowość i radykalność jego stosunku do swych dawnych „braci”. W roku 1847 opublikował pracę, która szybko stała się oficjalną wykładnią pruskiej konserwatywnej polityki państwowej, pod tytułem *Der christliche Staat und sein Verhältnis zu Deismus und Judentum. Eine durch die Verhandlungen des Vereinigten Landtags hervorgerufene Abhandlung*. Głosił w niej pogląd, że podstawą tworzenia silnego państwa chrześcijańskiego jest społeczna jedność w wierze, to znaczy silne państwo mogą utworzyć wyłącznie chrześcijanie i z tego powodu tylko im należy się pełnia praw obywatelskich. Żydzi w takim ujęciu reprezentują, według Stahla, zagrożenie właściwego porządku społecznego, dlatego powinni podlegać restrykcjom ograniczającym ich prawa. Autor odrzucał postulowane przez środowiska żydowskie złagodzenie różnic między judaizmem a chrześcijaństwem, uważając, że publiczne praktykowanie judaizmu w chrześcijańskim państwie jest szkodliwe i powinno być prawnie zabronione. Poglądy, którym dał wyraz żydowski konwertyta, choć nie były wprost antysemickie, to jednak mocno przyczyniły się do prawnego usankcjonowania gorszego statusu Żydów, a przede wszystkim do rozpowszechnienia przeświadcze-

---

<sup>33</sup> „Christlich-Deutsche Tischgesellschaft” zostało założone w 1811 roku przez Achima von Arnima i Adama Müllera. Zob. H. Arendt: *Antysemitizm...*, s. 36, przypis 5.



nia o ich państwowej szkodliwości<sup>34</sup>. Dla nacjonalistów i pangermanistów była to woda na młyn głoszonych przez nich poglądów.

W podobnym tonie nawoływali do wyzwolenia narodu niemieckiego z „żydowskiej plagi” także profesorowie uniwersyteccy: Friedrich Rühs i Friedrich Fries<sup>35</sup>. Również w poglądach młodoheglistów pojawił się antyżydowski element. Zarówno Ludwig Feuerbach, jak i Bruno Bauer, głosząc krytykę chrześcijaństwa, twierdzili przy okazji, że mając judaistyczne korzenie, z definicji jest ono barbarzyńskie i „azjatyckie”. Podstawowym zarzutem przeciw judaizmowi z ich strony było uznanie go za egoistyczny, zatem wsteczny i szkodliwy dla właściwego rozwoju społecznego<sup>36</sup>. W ten krytyczny motyw znakomicie wpisał się też inny żydowski konwertyta Karol Marks. Norman Solomon zaznacza, że Marks jest podręcznikowym przykładem szczególnego obserwowanego w środowisku żydowskim zjawiska znienawidzenia samych siebie. Autor pisze: „Jeden z wczesnych esejów Karola Marksa — *O kwestii żydowskiej* (1844) — jest fascynującym przykładem występującej u Żydów zintelektualizowanej formy nienawiści do samych siebie. Marks dowodził, że judaizm nie jest ani religią, ani narodową doktryną, lecz pragnieniem osiągnięcia celu; pomijając zupełnie problem żydowskiego proletariatu środkowej i wschodniej Europy, przyrównywał on zarówno Żydów, jak i chrześcijan, których religia wywodzi się od tych pierwszych, do wroga, jakim był dla niego burżuazyjny kapitalizm. Najwyraźniej Marks nie przyznawał się do [...] własnych żydowskich korzeni. Przystąpił do antysemitckiego środowiska skupionego wokół Feuerbacha [...], a ucieczkę od żydowskiego partykularyzmu znalazł w socjalistycznym uniwersalizmie”<sup>37</sup>. W tym sensie przynajmniej część poglądów antysemitycznych wywodzi się również ze środowisk lewicujących i rewolucyjnych.

Niemniej za właściwego twórcę antysemityzmu i autora, który w największym stopniu przyczynił się do jego rozwoju i rozpowszechnienia, uważa się dziennikarza Wilhelma Marra. Ta barwna i kontrowersyjna postać — założyciel Ligi Antysemitycznej, wcześniej komunizujący radykał — stała się symbolem nowoczesnego antysemityzmu. W roku 1879 Marr wydał broszurkę pod tytułem *Der Sieg des Judenthums über das Germanenthum — Vom nicht confessionellen Standpunkt aus betrachtet*, w której zawarł swe główne antysemityczne tezy, skutecznie wprowadzając pojęcie antysemityzmu do powszechnego obiegu. Ważny z perspektywy oceny stanowiska Marra wydaje się podtytuł jego pracy: *Vom nicht confessionellen*

<sup>34</sup> Podają za: F. Battenberg: *Żydzi w Europie...*, s. 312—313.

<sup>35</sup> G. Czermak: *Christen gegen Juden...*, s. 95.

<sup>36</sup> L. Trepp: *Żydzi. Naród, historia, religia...*, s. 106.

<sup>37</sup> N. Solomon: *Judaizm. Krótkie wprowadzenie do*. Przeł. J. Mytkowska. Warszawa 1996, s. 20—21.

*Standpunkt* — „Z niekonfesyjnego punktu widzenia”. Autor uważał bowiem, że właśnie nowatorstwo bądź co bądź wcale nieoryginalnej krytyki Żydów i judaizmu przeprowadza on z innej perspektywy, niż czyniono to dotychczas. Zdaniem Marra, wszelka dotychczasowa krytyka Żydów w mniej lub bardziej otwarty sposób odwoływała się do kontekstu wyznaniowego i to sytuowało ją w obszarze tradycyjnego antysemityzmu lub lepiej powiedzieć: antyjudaizmu. Marr własny pogląd przeciwko Żydom chciał widzieć inaczej — unikał mianowicie odwoływania się do kontekstu wyznaniowego, konfesyjnego, jak go nazywał, lecz „nowoczesność” ujęcia pragnął oprzeć na nieobalalnych, naukowo weryfikowalnych argumentach zaczerpniętych zarówno z historii, jak i z coraz bardziej popularnej w tamtym czasie nauki o ludzkich rasach. Antysemityzm zatem w wydaniu Marra przekształca się z konfesyjnego w rasowy i na tym polega nowatorstwo ujęcia<sup>38</sup>. To ważne przekształcenie, ponieważ sam autor wyraźnie zaznaczył, że nienawiść do Żydów, choć miała w czasach wcześniejszych religijne uzasadnienie, nie może już opierać się na religijnym argumente, że na Żydów spadła kara za ukrzyżowanie i śmierć Chrystusa. Nowe czasy przyniosły w tym względzie wiele zmian, a problem żydowski pozostał i sytuuje się już w nowym kontekście przemian całościowej wizji świata. Żydzi stają się, zdaniem autora, dla Niemców autentycznym zagrożeniem, ponieważ w wyniku postępującego procesu emancypacji niszczą podstawy germanizmu, wkraczając w i opanowując najważniejsze dziedziny życia społecznego, począwszy od handlu i gospodarki, na edukacji i kulturze skończywszy. Semityzm zdeptał niemieckiego ducha, uniemożliwiając wręcz prawdziwe wyzwolenie niemieckiego ludu<sup>39</sup>. Żydzi są, według Marra, obcym rasowo elementem niemieckiej codzienności. Korzystając z gościny, której udzielono im przed wiekami, bezwzględnie wyzyskują swą pozycję do zmanipulowania i zdominowania germańskiej rasy. Marr nie wahał się nawet mówić o panującej dziś w Niemczech żydowskiej socjopolitycznej dyktaturze<sup>40</sup>. W zasadzie żydowska dyktatura sięga, jego zdaniem,

<sup>38</sup> Całe dziełko prześlągnięte jest antyreligijnym podejściem autora. Jednak mimo usilnych starań wyzbycia się konfesyjności w ocenie Żydów, praktycznie cały czas ich krytyka do starych antyjudaistycznych wzorców się odwołuje. Zob. W. Marr: *Der Sieg des Judenthums über das Germanenthum. Vom nicht confessionellen Standpunkt aus betrachtet*. Bern 1879, s. 5—8. Autor wskazuje realizm Żydów, konstatując na przykład, że ich prawdziwym bogiem nie jest żaden Jehowa, lecz pieniądź. Skłonność do handlu, chociaż miała w średniowieczu swe źródło w przymusie, to jednak, zdaniem Marra, w pełni odpowiada naturze Żydów (zob. *ibidem*, s. 6).

<sup>39</sup> Zob. *ibidem*, s. 11—15.

<sup>40</sup> „Ohne Schwertstreich, im Gegentheil, politisch verfolgt durch die Jahrhunderte hindurch, ist das Judenthum heute der socialpolitische Diktator Deutschlands geworden”. *Ibidem*, s. 22.

daleko poza granice Niemiec. Żydowska rasa dąży bowiem do zdobycia władzy nad całym cywilizowanym światem, a jej ostatecznym celem jest zbudowanie ogólnoswiatowego państwa: Nowej Palestyny<sup>41</sup>. Ogólnie więc można powiedzieć, że wystąpienie Marra, wpisując się w istniejące już motywy antyżydowskie, uzupełniło je o elementy charakterystyczne dla nowego typu antysemityzmu, co autor uczynił przez wprowadzenie psychozy zagrożenia światowym spiskiem żydowskim, a także za pomocą polityzacji religijnie zakorzenionych postaw antyżydowskich. Dodatkowy element stanowiło oparcie się na koncepcji różnic rasowych, co miało nadać antagonizmowi żydowsko-nieżydowskiemu trwalszą i mocniejszą podstawę zakorzenioną w biologii. To wszystko złożyło się na swoisty trzon całej gamy różnorodnych stereotypów, za których pomocą zaczęto stygmatyzować Żydów, a w rezultacie mogło (i rzeczywiście tak się stało) stanowić dla żydostwa niebezpieczeństwo zupełnie nowe, ponieważ lansowana przez taki antysemityzm wroga postawa wobec Żydów nie była już w żaden sposób ograniczana — jakkolwiek mówić — gwarantującą diasporze pewien zakres ochrony postawą religijną<sup>42</sup>.

Z całą pewnością trzon koncepcji antysemitycznej stanowiła ideologia folkistowska zmieszana z teorią rasy biologicznej. Battenberg podaje, że antysemityzm powiązany z ideologią folkistowską wywodzi swe źródła ze zrodzonego na początku XIX wieku pangermanizmu<sup>43</sup>. Była to postawa pewnej „teutomanii” rozwijającej w Niemczech poglądy o wyższości jednego narodu nad innymi, faktycznie ugruntowanej na przekonaniu o nierówności trwale istniejącej między ludźmi i mającej naturalne zakorzenienie. Wszystko to podbudowane, rozpatrywanymi w kontekście tworzenia mitu narodowego, wątkami historycznymi stworzyło zwarty blok pseudodogmatów, które za dominujące uznały pojęcie narodu. Reprezentantami takiej nacjonalistycznej koncepcji, która utworzyła folkistowski rdzeń nowoczesnego antysemityzmu, byli Juliusz Langbehn i przede wszystkim Paul de Lagarde. Razem stworzyli oni uzupełniający się duet, z tym że Langbehn rozbudowywał i poszerzał nacjonalistyczne pomysły de Lagardego. De Lagarde, który pierwotnie nazywał się Boetticher, był zwolennikiem ponownego odtworzenia wielkiej wspólnoty narodu, której odbiciem było, jego zdaniem, w przeszłości Święte Cesarstwo Rzymskie, a zniszczonej w wyniku przemian następujących w epoce oświecenia, w której zaczęła dominować błędna koncepcja równości, wolności oraz indywidualizmu. De Lagarde uważał, że naród musi ponownie się zjednoczyć i przekształcić

---

<sup>41</sup> Zob. ibidem, s. 24—29.

<sup>42</sup> F. Battenberg: *Żydzi w Europie...*, s. 354.

<sup>43</sup> Ibidem, s. 365.

w naród chrześcijański, co, jego zdaniem, dokona się za pomocą połączenia rasy z czystą wiarą, to znaczy za pomocą utożsamienia „krwi i ducha”<sup>44</sup>. To dość mętne, choć bardzo pojemne hasło rozwinął Langbehn, dla którego więzy krwi między rasowo utożsamionymi jednostkami realizują się głównie w wymiarze estetycznym. Tym samym Langbehn stworzył pseudoestetyczny system, w którym więzy krwi i tożsamość rasowa odnosiły się do estetycznego piękna, piękno zaś, jako transcendentne, odwoływało do religii. Apoteozą religii dla autora było chrześcijaństwo, dlatego ostatecznie religia chrześcijańska okazała się najwyższym zjednoczeniem krwi i rasy. Początkowo w koncepcji Langbehna Żydzi nie odgrywali większej roli. Stopniowo jednak stawali się dla niego największymi wrogami zarówno czystości krwi, jak i religii, ze swą odmiennością rasową zupełnie nie przystawali do modelu jednego czystego narodu. Autor posunął się nawet dalej, stwierdzając, że Żydzi odmienni rasowo zatruwali swą krwią czystą krew niemieckiego narodu. Stwierdzenia te były już przygrywką do agresywnego i bezkompromisowego antysemityzmu rasowego.

Pierwszym, który podkreślił problem rasy w kontekście żydowskim, był prawnik z wykształcenia, zwolennik pozytywizmu Eugen Dühring, którego opublikowana w roku 1881 książka pod tytułem *Die Judenfrage als Rassen-, Sitten- und Culturfrage. Mit einer weltgeschichtlichen Antwort* może być uważana za klasyczny przykład wojującego antysemityzmu rasowego. Prawdopodobnie pod wpływem osobistego rozczarowania (pozbawienie katedry uniwersyteckiej) Dühring przelał cały swój żal na wyimaginowaną żydowską siłą, która, według niego, rządzi z ukrycia i kieruje losami świata. Opierając się na biologicznej koncepcji ras, bardziej niż jej naukowy charakter podkreślił on konsekwencje kulturowe: rasy uwarunkowane pewnym zbiorem genetycznych cech wytwarzają własne specyficzne zachowania przekształcające się w wymiar kulturowy i religijny. W tym kontekście rasa żydowska wypracowała specyficzną kulturę opartą na specyficznej religijności, którą, jego zdaniem, charakteryzuje skrajny egoizm i samolubstwo. Dühring rozwinął tę koncepcję w publikacji z roku 1883 pod tytułem *Der Ersatz der Religion durch Vollkommeneres und die Ausscheidung alles Judenthums durch den modernen Völkergeist*, w której wyraźnie odwołując się do koncepcji czystości rasy, koncepcji zaczerpniętej z prac francuskiego pisarza Arthura hrabiego de Gobineau, utrzymującego, że panuje naturalna nierówność między ludzkimi rasami, oficjalnie głosił hasło wyeliminowania rasy żydowskiej razem z jej religią. Ateistyczny rygoryzm autora objawiał się tym, że związał chrześcijaństwo z judaizmem, czyli z religią gorszej, niższej rasy, zatem wyzwolenie na-

---

<sup>44</sup> Ibidem, s. 366.

rodowe (*Volk*) musi dokonać się za pomocą wyeliminowania tradycyjnej religii i ras z nią związanych, polegającego na zastąpieniu jej ateistycznym poglądem opartym na pozytywistycznej wizji świata. Wywody Dühringa zawierają wszystkie elementy rasowo-folkistycznej koncepcji antysemityzmu: Żydzi to rasa gorsza, a religia monoteistyczna, mająca swe korzenie w judaizmie, tłamsi i zniewala narody wywodzące się z wyższej rasy. Nowy duch narodów musi, zdaniem autora, przezwyciężyć oportunizm niższej żydowskiej rasy i uwolnić się od niej. W tym znaczeniu mówił Dühring o zastąpieniu dawnej religii czymś nowym, wyzwalającym ducha narodo-  
wego wyższej rasy<sup>45</sup>.

Kwestię rasy w kontekście antysemityzmu rozwinął w uniwersalny system obejmujący dzieje całej ludzkości Huston Chamberlain, angielski emigrant początkowo w Niemczech, a po roku 1889 osiadły na stałe w Wiedniu. W tym czasie pracował już nad swym największym dziełem *Die Grundlagen des XIX. Jahrhunderts*, które ukazało się po raz pierwszy w 1899 roku, a później miało jeszcze kilka wydań. W pewnym sensie dzieło to stało się biblią nowoczesnego antysemityzmu, było bowiem kwintesencją rozwijanej przez Gobineau pseudonaukowej koncepcji ras ludzkich, łącząc ją z powszechnymi dziejami ludzkości. Chamberlain był klasycznym przedstawicielem XIX-wiecznego antysemityzmu. Złączony więzami rodzinnymi z Richardem Wagnerem, dzielił z nim postawę gorliwego antysemitę, co starał się uzasadnić w pseudonaukowych i historycznych wywodach. Podstawą jego koncepcji jest dziejowe ujęcie dominacji jakiejś rasy w danym momencie historycznym. Wymieniając kilka ras, Chamberlain uważał, że każda z nich wniosła coś i wноси nadal do dziejów człowieczeństwa. I tak, w historii możemy zaobserwować dominację najpierw Greków z ich racjonalizmem, później Rzymian z ich praktycyzmem, by ostatecznie, zdaniem autora, doczekać się w czasach najnowszych dominacji najlepszej rasy, to znaczy rasy germańskiej<sup>46</sup>. Biologicz-

---

<sup>45</sup> Ibidem, s. 366—367.

<sup>46</sup> Znamienny w tym względzie jest już tytuł dziewiątego rozdziału książki Chamberlaina *Die Germanen als Schöpfer einer neuen Kultur*. Zob. H.S. Chamberlain: *Die Grundlagen des XIX. Jahrhunderts*. München 1899, s. 693—729. Książka ta doczekała się kilku wznowień. Chamberlain na tle rasowej dominacji Germanów podkreślał szczególnie wątek biologiczny, w autorytarny sposób wykazywał wyższość germańskiej rasy nad innymi rasami, czystość krwi uważając za nienaruszalny element rasowej wyższości. Być może klimat wywodów autora dobrze odda krótki fragment początku rzeczzonego rozdziału: „Derselbe Zug eines unbezwinglichen Individualismus, der auf politischem Gebiete — und ebenfalls auf religiösem — zur Ablehnung des Universalismus, sowie zur Bildung der Nationen führte, bedang die Erschaffung einer neuen Welt, d. h. einer durchaus neuen, dem Charakter, den Bedürfnissen, den Anlagen einer neuen Menschenart angepassten, von ihr mit Naturnotwendigkeit erzeugten Gesellschaftsordnung, einer neuen Civilisa-

na czystość ras była przy tym gwarantem właściwego i pełnego rozwoju ludzkości na każdym etapie dziejowym. Chamberlain uważał jednak, że tego warunku nie dało się zachować i doszło do stanu napięcia między homogenicznością rasy a spowodowanym zmieszaniem ras konfliktem narodowym i społecznym. W najwyższym stopniu konflikt ten rozwinął się w relacji rasy germańskiej do semickiej rasy żydowskiej. Żydzi w wyniku udzielenia im gościny osiedlili się między czystymi rasowo Germanami i „zarazili” czystość tej rasy, sami pozostając nieskażeni. Chamberlain widział w tym zagrożenie dominacji rasy germańskiej, a skoro jest to rasa najlepsza, to w konsekwencji zagrożenie przenosiło się również na całą niesemicką ludzkość. Pojawiło się coś, co autor określił jako chaos narodowy i rasowy, a odpowiedzialność za niego spada na Żydów<sup>47</sup>. W tym znaczeniu Żydzi stali się autentycznym zagrożeniem rasy germańskiej i wszystkich ludów Europy, reprezentują bowiem obcego ducha. Pogląd Chamberlaina wyraźnie nawiązywał do zwalczania rasy żydowskiej, co podchwyciło wielu antysemitów i starało się teoretycznie uzasadnianą koncepcję ras wprowadzić do praktyki życia społecznego. Już wkrótce, w XX wieku okazało się to dla żydostwa tragiczne w skutkach.

Na terenie Niemiec antysemityzm przybrał także postać działalności politycznej. Szybko zaczęły powstawać różne organizacje: Alldeutscher Verband, Bund der Landwirte, Deutschnationaler Handlungsgehilfenverband, które poza głoszeniem haseł konserwatywnych i nacjonalistycznych w mniejszym lub większym stopniu były zorientowane antysemitcko. W pewnym sensie z tych środowisk wyłonił się w XX wieku narodowy socjalizm, łącząc się z działalnością takich organizacji — już jawnie antysemitkich — jak Deutsche Kolonialgesellschaft czy przede wszystkim

---

tion, einer neuen Kultur. Germanisches Blut, und zwar germanisches Blut allein (in meiner weiten Auffassung einer nordeuropäischen slavokeltogermanischen Rasse) war hier die treibende Kraft und das gestaltende Vermögen. Es ist unmöglich, den Werdegang unserer nordeuropäischen Kultur richtig zu beurteilen, wenn man sich hartnäckig der Einsicht verschliesst, dass sie auf der physischen und moralischen Grundlage einer bestimmten Menschenart ruht. Das ist heute deutlich zu ersehen. Denn, je weniger germanisch ein Land, um so uncivilisierter ist es. Wer heute von London nach Rom reist, tritt aus Nebel in Sonnenschein, doch zugleich aus raffiniertestem Civilisation und hoher Kultur in halbe Barbarei — in Schmutz, Ignoranz, Lüge, Armut”. Ibidem, s. 693.

<sup>47</sup> Zob. ibidem, s. 257—258. Odnośnie do definiowania żydowskiej rasy, czytamy między innymi: „Der Begriff der physischen Rasseneinheit und -reinheit, welcher den Kern des Judentums ausmacht, bedeutet die Anerkennung einer grundlegenden physiologischen Tatsache des Lebens; wo immer wir auch Leben beobachten, vom Schimmelpilz bis zum edlen Rosse, bemerken wir die Bedeutung der »Rasse«: das Judentum heiligte dieses Naturgesetz. Darum drang es auch in jenem kritischen Augenblick der Weltgeschichte, wo eine reiche Erbschaft ohne würdige Erben dastand, siegreich durch. Es beförderte nicht die allgemeine Auflösung, im Gegenteil, es gebot ihr Einhalt”. Ibidem, s. 258.



z następcą ruchu wszechniemieckiego *Deutschevölkischen Schulz- und Trutzbund*<sup>48</sup>. Niemniej należy zaznaczyć, że antysemityzm jako samodzielny ruch polityczny poniósł klęskę — szybko wchłonął go ruch nacjonalistyczny i rewizjonistyczny. Oddziaływanie antysemityzmu utrwaliło się w Niemczech w wymiarze społecznym i stał się on elementem niemieckiej kultury.

We Francji — w kolebce emancypacji — nowoczesny antysemityzm rozwijał się także, a swą kulminację osiągnął wraz z aferą Dreyfusa, która okazała się jednym z poważniejszych kryzysów politycznych państwa w okresie przed pierwszą wojną światową. Orędownikiem nowego antysemityzmu we Francji był przede wszystkim Eduard Drumont, który oparłszy się na koncepcji rasy głoszonej przez Gobineau stworzył oryginalną francuską wersję antysemityzmu. W roku 1886 Drumont wydał książkę pod tytułem *La France juive*, która osiągnęła niebywały wydawniczy sukces, co być może najlepiej obrazuje siłę antysemityzmu w tym kraju. Jak wskazuje już sam tytuł, historię Francji rozumiał autor jako dzieje zmagania się narodu francuskiego z obcą siłą (rasą), która zasiedliła tereny Francji, czyli z nacją żydowską. Od samego początku tego osadnictwa można zauważyć destrukcyjny wpływ Żydów na Francję i Francuzów. Drumont dostrzegał to przede wszystkim w obszarze czystości rasy, co przenosiło się na zmagania ekonomiczne — anonimowy mityczny żydowski kapitał niszczy narodową francuską gospodarkę, ponieważ reprezentuje obcy interes. W tym sensie pisze autor o „imperium żydowskim”, które pragnie zdominować i podporządkować sobie naród francuski zarówno w wymiarze ekonomicznym, jak i społecznym<sup>49</sup>. Według Drumonta, Żydzi reprezentują kult pieniądza, który stał się dla nich, szczególnie w nowoczesnych czasach, kiedy doszło do rozluźnienia więzi religijnych w diasporze, jedynym przejawem prawdziwej religii. Żydzi nie pasują tym samym do społeczeństwa i narodów, wśród których żyją, korzystając z ich gościny.

<sup>48</sup> Zob. F. Battenberg: *Żydzi w Europie...*, s. 372—374.

<sup>49</sup> Dzieło Eduarda Drumonta, kilka razy wznawiane, dzieli się na dwa obszerne tomy. Pełny tytuł: *La France juive. Essai d'histoire contemporaine*. Tomy 1—2. Paris 1886. W pierwszym tomie przedstawiona jest szeroka historyczna panorama dziejów Żydów we Francji od początków średniowiecza do 1394 roku (część pierwsza: *Des premiers temps à l'expulsion définitive de 1394*, s. 139—186). Następnie czasy do rewolucji francuskiej 1789 (s. 187—288). Część trzecia obejmuje okres rewolucji i rządów Napoleona (*La Révolution et le premier Empire*, s. 289—330). Kolejna część to opis czasów od klęski Napoleona i przywrócenia monarchii aż do rewolucji 1831 (*La Restauration et la Monarchie de juillet*, s. 331—360). Następnie autor obszernie omawia sytuację Drugiej Republiki, Cesarstwa Napoleona III i Komuny Paryskiej (s. 361—526). Odnosnie do imperium żydowskiego zob. s. 527—544. Por. F. Battenberg: *Żydzi w Europie...*, s. 374—375; J. Zineman: ...די געשיכטע פון ציוניזם, s. 193.

W dobie rozwoju kapitalistycznych stosunków społecznych i wzrostu roli ekonomii w kształtowaniu postaw ludzkich Żydzi ze swym podejściem do kapitału i pieniądza stali się niebezpiecznym dla innych czynnikiem niszczącym zdrowe struktury społeczne<sup>50</sup>. Bez wątpienia, publiczne głoszenie takich tez musiało przyczynić się do rozbudzenia lub pogłębienia niechęci ogółu wobec Żydów, ponieważ faktycznie można w tym świetle rozpoznać ich jako niebezpiecznych, na dodatek knujących jakiś światowy spisek kapitalistów, którzy kierują się tylko własnym ponadnarodowym interesem. Eduard Drumont wmawia czytelnikom, że Żydzi reprezentują międzynarodowy kapitalizm zantagonizowany z kapitalizmem narodowym i w zasadzie dążący do zniszczenia gospodarki narodowej. Wobec takiego zagrożenia ekonomicznego, które oczywiście przynosi także skutki pozaekonomiczne, państwo winno podjąć odpowiednie działania. Autor postuluje zatem, aby wycofać emancypację i odizolować Żydów od reszty francuskiego społeczeństwa odpowiednimi rozporządzeniami prawnymi nadającymi im status obcokrajowców. Zdaniem autora, przyniesie to podwójną korzyść: po pierwsze, zatrzyma postęp żydowskiego kapitalizmu i niszczenie gospodarki narodowej; po drugie, pozwoli zachować czystość rasy i tym samym przyczyni się do właściwego rozwoju społecznego. Tego typu zmiany winny, według Drumonta, przynieść także dobre skutki dla samych Żydów, ponieważ przyczynią się do zmniejszenia, albo nawet zniesienia napięcia między społecznością żydowską a francuskim otoczeniem, skoro znikną jego podstawy<sup>51</sup>. Friedrich Battenberg ocenia, że Drumont mocno przyczynił się do rozwoju antysemityzmu we Francji, ponieważ jako poczytny i aktywny dziennikarz (był redaktorem naczelnym „*Libre Parole*” — gazety, która pod jego kierownictwem nabrała charakteru nacjonalistycznego, podszytego dużą dawką antysemityzmu) mógł spowodować, aby jego poglądy dotarły do szerokich środowisk społecznych. W atmosferze ostatnich dekad XIX wieku, narastającego nacjonalizmu i perspektywy

<sup>50</sup> Autor nie bez emocjonalnej nuty przedstawia swe wizje. Dobrym przykładem twórczenia pewnego „klimatu” i sposobu narracji może być fragment, w którym autorytarnie stwierdza, że Żydzi obciążeni są kultem pieniądza, sprytnie zestawiając z sobą kilka postaci: „»Le Juif a le culte de l'argent«. Cette constatation d'un fait évident est encore une phrase déclamatoire dans la bouche de la plupart de ceux qui la prononcent. Voilà des grands seigneurs, des femmes pieuses, des habituées de Sainte-Clotilde et de Saint Thomas d'Aquin qui quittent l'église pour aller faire des salamalecs à un Rothschild qui regarde comme le plus vil des imposteurs le Christ qu'ils adorent. Quiles force à aller là! L'amphitryon qui les attire a-t-il un esprit extraordinaire? Est il un causeur incomparable? A-t-il rendu des services à la France? Nullement. C'est un étranger, un Allemand peu parleur, quinteux et qui fait souvent payer en grossièretés à ses hôtes de l'aristocratie l'hospitalité qu'il leur donne par vanité”. E. Drumont: *La France juive...*, s. 3—4.

<sup>51</sup> Zob. dłuższy wywód: ibidem, T. 2, s. 215—247.

konfliktu międzynarodowego, znakomicie wkomponowało się to w ogólny nastrój społeczny<sup>52</sup>.

Dobrym przykładem ówczesnej atmosfery jest afera Dreyfusa, która stała się dla Francji wielkim wstrząsem, ukazała bowiem, jak głęboko zakorzeniony był w społeczeństwie antysemityzm, który dodatkowo mógł stać się elementem rozgrywki politycznej. Afera dotyczyła jednego z oficerów francuskiego sztabu generalnego Alfreda Dreyfusa, którego władze oskarżyły o szpiegostwo na rzecz obcego mocarstwa (Niemiec). W październiku 1894 roku został on zatrzymany i jeszcze w tym samym roku skazany w procesie wojskowym na degradację i dożywotnie zesłanie<sup>53</sup>. Sprawa Dreyfusa od początku była jedną wielką intrygą, zorganizowaną przy udziale najwyższych władz wojskowych, które w rezultacie prawdziwego przecieku tajnych informacji wojskowych postanowiły szybko znaleźć kozła ofiarnego, na którego wybrano właśnie Dreyfusa, a decydujące przy wyborze ofiary okazało się jego żydowskie pochodzenie. We Francji rozpętała się wielka nagonka antysemitka, na którą zareagował między innymi Emil Zola w swym sławnym tekście pod tytułem *J'accuse* opublikowanym w gazecie „L'Aurore”. Oskarżenia pod adresem najwyższych władz wysunięte w tym tekście, a dotyczące podsycania antysemitycznych nastrojów i sfingowania procesu sądowego, sprawiły, że Zola zapłacił za swe oskarżenia rokiem więzienia. Zarazem jednak jego głos okazał się bardzo ważny w procesie ujawniania fałszerstwa sądowego, a także sprzecznych z prawem działań władz cywilnych i wojskowych<sup>54</sup>. Ostatecznie dopiero po kilku latach, w wyniku zmian politycznych po wyborach prezydenckich, zrewidowano wcześniejszy proces Dreyfusa — został jednak skazany na 10 lat, po czym uniewinniony przez nowego prezydenta Emila Loubeta. W roku 1906, czyli ponad dziesięć lat od wybuchu afery, Dreyfus został w pełni zrehabilitowany i przywrócono mu wszystkie przywileje, które miał przed oskarżeniem<sup>55</sup>. Afera więc formalnie została zamknięta, lecz jej skutki na trwałe zaciążyły na sytuacji Żydów we Francji. W samej republice nacjonałści utracili swe wpływy, jednak antysemityzm umocnił się wśród najniższych warstw francuskiego społeczeństwa, które trudno było przekonać do niewinności głównego bohatera afery, skoro wcześniej kręgi

---

<sup>52</sup> J. Zineman: ...געשיכטע פון ציוניזם, s. 193—194.

<sup>53</sup> Zob. ibidem, s. 195; F. Battenberg: *Żydzi w Europie...*, s. 375.

<sup>54</sup> W ujawnieniu fałszu całej sprawy bardzo pomógł polemiczny tekst jednego z ważnych badaczy antysemityzmu żydowskiego dziennikarza Bernarda Lazara wydany w 1896 roku pod tytułem *Une erreur judiciaire. La vérité sur l'affaire Dreyfus*. Autor zdemaskował intrygę francuskiego sztabu generalnego i najwyższych władz wojskowych. F. Battenberg: *Żydzi w Europie...*, s. 376.

<sup>55</sup> Zob. ibidem, s. 376; J. Zineman: ...געשיכטע פון ציוניזם, s. 195—196.

prawicowe, nacjonalistyczne i antysemickie uruchomiły potężną machinę propagandową wymierzoną przeciwko Żydom. Mimo późniejszej rehabilitacji i ujawnienia kulisów sprawy — jej rezultatem było postrzeganie Żydów jako obcego elementu, skłonnego do zdrady Francji. Z kolei w kręgach elity społeczeństwa francuskiego antysemityzm stracił na znaczeniu i nigdy nie przybrał takich rozmiarów jak w Niemczech. Afera Dreyfusa miała tu znaczenie decydujące; wśród intelektualistów antysemicka nagonka spotkała się ze zdecydowanie negatywną reakcją, a w okresie późniejszym można było zaobserwować nawet wyraźne dystansowanie się wobec antysemityzmu, co przeniosło się także na prowadzoną przez władze państwowe politykę<sup>56</sup>. Nie mniej ważnym, choć niedotyczącym już bezpośrednio Francji, skutkiem afery Dreyfusa było rozbudzenie ruchu syjonistycznego przez Teodora Herzla. Zarówno sam Herzl, jak i syjonistyczna literatura hagiograficzna wypracowała tu pewien mit założycielski, oparty na wstrząsie i przebudzeniu ducha narodowego oraz na idei ostatecznego rozwiązania kwestii żydowskiej przez zorganizowanie ruchu politycznego i podjęcie starań w celu powstania państwa żydowskiego<sup>57</sup>.

Odmienne niż we Francji i w Niemczech przedstawiała się sytuacja Żydów na obszarze imperium Romanowów. Antysemityzm nigdy nie przybrał tam takiej postaci jak na Zachodzie, lecz związany był raczej z tradycyjną chrześcijańską niechęcią do Żydów<sup>58</sup>. Po zamachu na Aleksandra II i wstąpieniu na tron Aleksandra III zaostrzyła się polityka wobec żydowskiej diaspory. W zasadzie nowy car wycofał się z wprowadzanych przez poprzednika reform, skierowanych na emancypację Żydów, i na nowo wprowadził twardą politykę rusyfikacji, a także ograniczania równouprawnienia. W tym czasie na południu Rosji doszło do pogromów ludności żydowskiej, które pokazały w większości prorosyjsko nastawionym elitom społeczności żydowskiej, że dotychczasowa ugodowa wobec władz polityka nie przynosi żadnej korzyści. Pogromy, do których regularnie dochodziło w następnych latach, ujawniły tragiczną sytuację diaspory żydowskiej w Rosji, pokazały zarazem obłudę władz, które jeśli nie zachęcały jawnie do ich wzniecania, to nie zapewniły ludności żydowskiej żadnej politycznej ani wojskowej ochrony. Wkrótce zresztą władze zaczęły prowadzić

<sup>56</sup> F. Battenberg: *Żydzi w Europie...*, s. 376.

<sup>57</sup> O aferze Dreyfusa i jej znaczeniu dla Herzla piszę więcej w rozdziale poświęconym jego biografii. W tym miejscu przywołam tylko Zinemana:

J. Zineman: ...די געשיכטע פון ציוניזם, s. 197—199.

<sup>58</sup> Battenberg stwierdza, że w Rosji nowoczesny antysemityzm nie pojawił się wyłącznie z tego powodu, że nie nastąpiło tam wcześniej pełne równouprawnienie Żydów. Z tego powodu antysemityzm nie mógł jak na Zachodzie być reakcją na emancypację. Zob. F. Battenberg: *Żydzi w Europie...*, s. 377.

oficjalnie politykę antyżydowską. Jej reprezentantem był przede wszystkim minister spraw wewnętrznych Nikołaj Ignatiew, który skierował do cara specjalny memoriał zalecający podjęcie restrykcyjnej polityki wobec rosyjskiego żydostwa<sup>59</sup>. W maju 1882 roku z inicjatywy ministra wprowadzono wiele antyżydowskich rozporządzeń, przywracających w zasadzie stan sprzed reform. Żydom zabroniono posiadania ziemi, osiedlania się na wsi, ograniczono prawo do handlu poza dawną strefą osiedleńczą, ponadto zabroniono handlu w niedzielę i inne chrześcijańskie święta (ta ostatnia restrykcja mocno pogorszyła sytuację żydowskich przedsiębiorców i handlarzy, ponieważ praktycznie wykluczała dwa dni w tygodniu z działalności gospodarczej, jako że ortodoksyjni Żydzi świętowali już szabat — sobotę)<sup>60</sup>. Działania cara wobec Żydów zintensyfikowały się w roku 1883, kiedy powołał specjalną komisję, która miała zrewidować i przede wszystkim uporządkować sytuację prawną żydostwa w monarchii. Na czele komisji stanął hrabia Konstantyn von Pahlen. Po pięciu latach prac komisja zasugerowała władcy stopniowe znoszenie restrykcji wobec Żydów i poszerzanie ich praw, aż do pełnej asymilacji i integracji z chrześcijańskim otoczeniem. Intencją komisji nie było wszak realizowanie polityki emancypacyjnej wobec Żydów w imię sprawiedliwości i równości społecznej. Głównym argumentem za stopniowym równouprawnieniem żydostwa były względy społeczne, ekonomiczne i polityczne. Konstantyn von Pahlen zdawał sobie sprawę, że w obliczu napięć i kryzysu państwa rosyjskiego Żydzi mogą stać się w pewnym sensie sojusznikami władz, jeśli zostaną potraktowani w łagodniejszy sposób. Poza tym komisja szybko ustaliła, że rosyjska gospodarka potrzebuje żydowskiego handlu, a jego ograniczanie negatywnie wpływa na ogólny rozwój ekonomiczny kraju. Jednym słowem, za dość zaskakującym wnioskiem komisji kryły się twarde argumenty polityczne i ekonomiczne, co jednak nie przekonało Aleksandra III. Już wkrótce w Rosji wprowadzono nowe restrykcje wobec ludności żydowskiej, między innymi *numerus clausus* w odniesieniu do wielu zawodów. Jeszcze bardziej ograniczono możliwość osiedlania się poza strefą osiedleńczą, a w roku 1891 wysiedlono żydowskich rzemieślników z Moskwy.

Następca Aleksandra Mikołaj II okazał się jeszcze większym żydożercą. Popadająca w kryzys i chyląca się ku upadkowi monarchia zaostriżyła politykę wobec Żydów, co spowodowało, że rozwinęli oni działalność polityczną — w radykalnych ruchach żydowskich, takich jak Howewej Syjon, ale także po 1896 roku — w ruchu syjonistycznym. W tym czasie Żydzi

---

<sup>59</sup> Ibidem.

<sup>60</sup> „Działania te uzasadniano ochroną ludności przed żydowskim wyzyskiem”. Ibidem, s. 378.

uczestniczyli we wzrastających na sile ruchach socjalistycznych, czego efektem stało się założenie Bundu. Lata po pogromach nasiliły także zjawisko emigracji, które doprowadziło ostatecznie, według szacunkowych danych, do wyjazdu około 2 milionów rosyjskich Żydów. Ale wbrew nadziejom syjonistów emigracji nie udało się skierować do Palestyny — zdecydowana większość opuściła Europę i wyjechała do Stanów Zjednoczonych<sup>61</sup>. W tym czasie również w Rosji pojawiali się intelektualiści, którzy głosili hasło równouprawnienia Żydów. Dla wielu nie ulegało wątpliwości, że polityka wobec żydostwa wpisana jest w szerszy kontekst polityki rządu prowadzonej wobec całego społeczeństwa. W tym znaczeniu, jako sprzeciw wobec władzy, z głosami w obronie Żydów wystąpili znany filozof Władimir Sołowiow, a także pisarz Maksym Gorki. Nie zmieniło to jednak położenia społeczności żydowskiej. Zarazem należy pamiętać, że w Rosji nigdy nie wykształcił się ruch nowoczesnego antysemityzmu. Wszystkie działania wobec Żydów opierały się nie na naukowych i teoretycznych podstawach, wypracowanych w wyniku analizy relacji społecznych lub uwarunkowań historycznych, jak to czyniono w ramach klasycznego XIX-wiecznego antysemityzmu, lecz na starej chrześcijańskiej niechęci do judaizmu, pogłębionej o pewne elementy ekonomiczne. W wypadku Rosji należy zatem mówić nie o klasycznym antysemityzmie, lecz raczej o tradycyjnym antyjudajzmie, który cynicznie i bezwzględnie podtrzymywała i wykorzystywała do swoich celów władza. Świadczy o tym choćby spreparowany przez tajną carską policję klasyczny antysemicki dokument *Protokoły Mędrców Syjonu*, który wykorzystując nastawienie do Żydów, zręcznie podsycił teorię wielkiego ogólnoswiatowego spisku żydostwa przeciw cywilizowanemu światu. Grając na emocjach, ale także wykorzystując uprzedzenia i powszechną ignorancję, dokument ten w dużej mierze przyczynił się do wzrostu nastrojów antyżydowskich w Rosji na początku XX wieku, co przyniosło ostatecznie nową falę pogromów w roku 1903 w Kiszyniowie i Homlu (sławne wydarzenia związane z chrześcijańskim świętem wielkanocnym), a później w okresie rewolucyjnym w 1905 roku

<sup>61</sup> Należy wspomnieć, że krajem tranzytowym dla tych rzesz biednych Żydów były Niemcy. Z jednej strony napływ tak zwanych *Ostjuden* wywarł ogólne złe wrażenie i z pewnością stworzył dobre podstawy dla potwierdzenia ogólnego obrazu Żydów przedstawianego przez antysemityzm. Z drugiej strony sami Żydzi zachodni, dużo lepiej sytuowani i w większym stopniu zasymilowani, odnosili się z pogardą do swych wschodnich rodaków. Samo określenie *Ostjuden* niosło konotację pejoratywną utrwaloną jeszcze w XVIII wieku, kiedy pierwsze większe fale wschodnich Żydów przemieszczały się na tereny Niemiec. Zjawisko z końca XIX wieku i początku XX wieku było jedynie rezultatem wcześniejszych przemian. Niemniej wschodni Żydzi natrafiali na silną niechęć lub wręcz nienawiść ze strony społeczności chrześcijańskiej — byli potwierdzeniem wszystkich negatywnych cech, które przypisywali im antysemici.



w Odessie (w rok później doszło do większych pogromów na terenie Królestwa Polskiego — w Kielcach i Białymstoku)<sup>62</sup>. Chylące się ku upadkowi mocarstwo, którego słabość w pełni obnażyła sromotna klęska w wojnie z Japonią, sięgnęło więc po żydowską broń, aby jeszcze raz odsunąć widmo ostatecznego unicestwienia. Jak wiadomo, przesunęło to upadek imperium carów o dekadę. Antyżydowska polityka Aleksandra III i Mikołaja II doprowadziła także do ogromnych zmian w rosyjskiej diasporze. Friedrich Battenberg podkreśla, że klęska carskiej polityki wobec Żydów w swych konsekwencjach wykroczyła daleko poza granice samej Rosji, przyczyniła się bowiem do wzmocnienia zrodzonego na Zachodzie z inicjatywy Teodora Herzla ruchu politycznego, stawiającego sobie za cel utworzenie niepodległego państwa żydowskiego. Ruch syjonistyczny Herzla zyskał silne wsparcie ze Wschodu, bez którego trudno byłoby mu przetrwać. Friedrich Battenberg pisze o tym następująco: „Wielu rosyjskich Żydów, wśród nich zwłaszcza Leon Pinsker, straciło nadzieję na integrację ze społeczeństwem rosyjskim i udało się na emigrację. Poglądy Sołowjowa, choć zostały z radością przyjęte przez otwartych Żydów, nie miały już szans na to, aby stać się możliwym do przeforsowania konceptem polityki caratu, gdyż w obliczu autokratycznej presji ze strony rządu i administracji wśród Żydów zmniejszyła się gotowość do emancypacji. Powstający syjonizm mógł w ten sposób właśnie w Rosji spotkać się z dużym oddźwiękiem, bo wydawał się proponować realistyczną alternatywę dla nieudanej emancypacji”<sup>63</sup>. Zatem antyjudajizm rosyjski w okrutny sposób realizujący się w krwawych, sterowanych przez władze pogromach stał się podstawą powodzenia idei syjonistycznej. Bez wątpienia przyczyniła się do tego klęska emancypacji — na Zachodzie zjawiska te (antysemityzm, porażka emancypacji) przybierały łagodniejszą postać, lecz to jednak w obrębie diaspory zachodniej zostały one zauważone i tam mógł narodzić się polityczny syjonizm. Niemniej skuteczność ruchu i ostateczne powodzenie kolonizacji Palestyny oraz budowy państwa żydowskiego zależały w decydującym stopniu od przyciągnięcia do ruchu ogromnej masy wschodnich Żydów, masy, która stała się kołem zamachowym syjonizmu.

---

<sup>62</sup> F. Battenberg: *Żydzi w Europie...*, s. 381—382.

<sup>63</sup> Ibidem, s. 382.



CZĘŚĆ PIERWSZA

# MOJŻESZ HESS





## Rozdział I

# Biografia

Bez wątpienia Mojżesz Hess jest jedną z najbardziej fascynujących postaci swych czasów, reprezentując wszystko to, co można uznać za kwintesencję pierwszej połowy XIX wieku, to znaczy schyłku czasów napoleońskich, końca Cesarstwa Rzymskiego Narodu Niemieckiego, emancypacji niemieckich Żydów, Wiosny Ludów z hasłami wolności i równości, wyłaniania się narodów, powstawania ideologii socjalistycznej. Hess był bezpośrednim uczestnikiem wszystkich tych wydarzeń, niektóre, na przykład nurt socjalistyczny, współtworzył. Postać Hessa po jego, traktowanym niemal w kategoriach mitu, nawróceniu stała się także i pozostaje do dziś symbolem narodzin ruchu syjonistycznego, a jego samego uważa się za protagonistę syjonizmu. Droga życiowa Hessa, ściśle związana z burzliwymi dziejami epoki, odzwierciedla dylematy i problemy XIX wieku — przede wszystkim ferment zrodzony po okresie napoleońskim, który mimo klęski ostatecznej wizji Napoleona i dominacji Francji spowodował ogromną ekspansję idei rewolucyjnych, szczególnie do krajów Rzeszy, co pobudziło społeczność poszczególnych państw niemieckich i rozdmuchało wewnątrz niemiecki patriotyzm. Objawiło się to z jednej strony w dążeniach do zachowania zdobyczy przyniesionych przez francuską armię — wolności, społecznego wyzwolenia z feudalizmu, przemian gospodarczych, a z drugiej strony w wysiłkach zmierzających do zjednoczenia Rzeszy i utworzenia silnego ogólnoniemieckiego państwa. Polityczny problem powstania niemieckiego państwa, czyli krótko mówiąc: zjednoczenia Niemiec, łączył się bezpośrednio z tworzeniem narodu niemieckiego, a dla Żydów miał o tyle ważne znaczenie, że czasy Napoleona, który rozwiązał Cesarstwo i utworzył na jego większej części Związek Reński, przyczyniły się także do uzyskania przez nich uprawnień bezprecedensowych w dotychczasowych dziejach, pozwalających Żydom na odczucie pierwszego faktycznego

powiewu wolności<sup>1</sup>. W takim otoczeniu i w takim klimacie Hess przyszedł na świat 21 czerwca 1812 roku w Bonn, jako syn rabina ordynowanego, lecz nieczynnego<sup>2</sup>. Ojciec Hessa zajmował się działalnością kupiecką i wobec syna żywił podobne zamiary zawodowe. Jak się okazało później, Mojżesz zupełnie nie był przygotowywany i predysponowany do zajmowania się tego typu pracą. Istotą jego życia stała się działalność intelektualna, pisarstwo i aktywność polityczna w formowaniu wielkich nurtów ideologicznych, które w dużym stopniu oddziaływały na losy Europy i świata.

Całe życie intelektualne Hessa dzieli się na dwa okresy: pierwszy, związany z narodzinami ruchu socjalistycznego, drugi — z powrotem do żydowskich korzeni. Nie będzie zbyt przesadą stwierdzenie, że to właśnie Hess jest twórcą ruchu socjalistycznego. Jako bliski przyjaciel Marksa i Engelsa, był dla nich wielokrotnie inspiratorem, samego Engelsa przekonał do socjalizmu, a zarazem tworzył teoretyczne podstawy socjalizmu. Określa się Hessa jako „czerwonego rabina”, jest ikoną socjalizmu, jednym z jego pierwszych i najważniejszych ideologów. Powrót Hessa do żydowskich korzeni po całych latach obojętnego lub nawet nieprzychylnego odnoszenia się do swego żydostwa tworzy podstawy założycielskiego mitu ruchu syjonistycznego, dlatego również dla syjonistów Hess pozostaje postacią centralną — jako protosyjonista wpisuje się w ideologię narodzin ruchu wyzwolenia żydowskiego.

Dojrzałą działalność Hessa poprzedziło dzieciństwo, które w jego przypadku naznaczone było stałymi podróżami między dwoma dużymi i ważnymi miastami Nadrenii: między Bonn, miejscem urodzenia, a miejscem wykształcenia, którym była pobliska Kolonia. Ojciec Hessa, kupiec, z powodu interesów przeniósł się wraz z całą rodziną w roku 1817 do Kolonii,

---

<sup>1</sup> Proces ten ujmuje książka Amosa Elona pod tytułem *Bez wzajemności. Żydzi — Niemcy 1743—1933*. Przeł. K. Bratkowska, A. Geller. Warszawa 2012. Entuzjazm wśród Żydów niemieckich panował olbrzymi, a niektórzy posuwali się nawet do stwierdzenia, że dla żydostwa zakończyła się epoka oczekiwania na Mesjasza. Mesjasz przyszedł jako wolność. Ta wolność nadana Żydom mocą specjalnych praw pozwalała na pełne uczestniczenie w życiu społecznym wspólnoty/narodu niemieckiego i stawała się mesjańską ideą odkupienia win. Przejawem tych przemian był nasilający się proces żydowskiej emancypacji. Por. S. Avineri: *Moses Hess: Prophet of Communism and Zionism*. New York—London 1985, s. 1—6.

<sup>2</sup> M. Hess: *רוים און ירושלים*. Przeł. N. Syrkin. Paris 1948, s. 29. Książka jest przekładem niemieckiego oryginału na język jidysz dokonany przez działacza syjonistycznego Nahmana Syrkina. Przekład poprzedzony został wstępem tłumacza opisującym intelektualne życie Hessa na tle epoki. Korzystając w tym zarysie biograficznym z przywołanej tu pozycji, zawsze odwołuję się tylko do wstępu — biografii Hessa. Por. S. Avineri: *Moses Hess...*, s. 7—8; T. Zlocisti: *Moses Hess. Der Vorkämpfer des Sozialismus und Zionismus 1812—1875*. Berlin 1921, s. 16.



ale po stosunkowo krótkim czasie rodzina powróciła do rodzinnego Bonn<sup>3</sup>. W początkowym okresie życia chłopca duży wpływ na jego wykształcenie miał dziadek, wychowany i wykształcony w głębokiej tradycji żydowskiej, który reprezentował nurt ortodoksyjnego, tradycyjnego judaizmu i wpoił wnukowi wiedzę o żydowskiej tradycji<sup>4</sup>. Poza tym Mojżesz jako syn kupca zaliczanego do klasy średniej odebrał dobre świeckie wykształcenie, między innymi uczono go języka niemieckiego i francuskiego. W roku 1826 rodzina Hessów ponownie przeniosła się do Kolonii i młodzienc obdł tam dalsze etapy świeckiej edukacji. W wieku osiemnastu lat rozpoczął studia filozoficzne uniwersyteckie w Kolonii, jednak studiowanie nie wzbudzało w nim większego entuzjazmu<sup>5</sup>. Zafascynowany był historią i literaturą niemiecką, toteż dość wcześnie zaczął wiązać swą przyszłość z życiem literata i intelektualisty, co kłóciło się z zamierzeniami ojca, który planował dla syna karierę kupiecką. Konfliktową sytuację Hess rozwiązał gwałtownie w ten sposób, że przerwał studia i wyjechał z Kolonii, udając się przez Londyn do Paryża. Cała ta nieudana eskapada zakończyła się finansową porażką i Mojżesz wrócił skruszony do domu, aby pomagać ojcu w rodzinnym interesie<sup>6</sup>. Niemniej idylla nie trwała długo, głównie z tego powodu, że Hess nadal stanowczo opierał się planom ojca.

Po kolejnym konflikcie i zerwaniu z rodziną Hess zajął się publicystyką i pisarstwem, zakładając w Kolonii jedną z pierwszych socjalistycznych gazet. Polityka i publicystyka stały się jego pasją, a oprócz tego zafascynowała go filozofia Barucha (Benedykta) Spinozy, którego próbował w duchu heglowskim wprzęgnąć w judaistyczną tradycję moralną. Skutkiem tej fascynacji była pierwsza książka, która ukazała się w roku 1837 pod tytułem *Die Heilige Geschichte der Menschheit. Von Spinozas Junger einem*<sup>7</sup>. To oryginalne i ciekawe dzieło wskazywało na znaczenie podstaw moralnych w działalności społecznej i politycznej. *Die Heilige Geschichte der Mensch-*

---

<sup>3</sup> Matka Hessa pochodziła z tradycyjnej rodziny polskich rabinów i uczonych w piśmie: „His mother Jeannette, also known as Helena, was daughter of Moses Flörsheim, rabbi in Brockenheim, near Frankfurt”. S. Avineri: *Moses Hess...*, s. 7. Por. J. Heller: *Moses Hess*. London 1900, s. 11. Matka zmarła w 1826 roku.

<sup>4</sup> J. Heller: *Moses Hess...*, s. 11. O atmosferze czasów napoleońskich, o późniejszym panowaniu pruskim i o tym, jak wpłynęło to na ogólne położenie diaspory żydowskiej, zob. T. Zlocisti: *Moses Hess...*, s. 17–19.

<sup>5</sup> S. Avineri: *Moses Hess...*, s. 10.

<sup>6</sup> Biografowie zanotowali, że wrócił do Kolonii bez środków do życia, a podróż z Paryża częściowo odbył pieszo. Zob. J. Heller: *Moses Hess...*, s. 12.

<sup>7</sup> M. Hess: ...רוים און ירושלים, s. 30. To pierwsze dzieło Hessa gruntownie analizuje Avineri w rozdziale drugim pod tytułem *Spinoza, the Vision of Socialism and the Memory of the Jewish Policy* w: S. Avineri: *Moses Hess...*, s. 21–46. Sporo na ten temat pisze T. Zlocisti: *Moses Hess...*, s. 24–36.

heit była interpretacją myśli Spinozy (warto zaznaczyć, że Spinoza dla Hessa do końca życia pozostał najważniejszym filozofem) nawołującą do odnowy moralnej, koniecznej szczególnie w czasach społeczno-politycznych przemian zachodzących w Europie postnapoleońskiej, odnowy wyznaczonej porządkiem kongresu wiedeńskiego. Zarazem w dziele tym ujawnił się charakterystyczny dla Hessa motyw mesjański — odnowa duchowa/moralna ludzkości będzie realizacją mesjańskiej misji dziejowej, a dokonać się musi jako harmonijne połączenie wszystkich sfer ludzkiego życia. Wprowadził w tym dziele ważne postulaty moralne, którymi powinna kierować się polityka: poszanowanie ludzkiej godności, przywrócenie wolności, dążenie do realizacji powszechnej szczęśliwości. Hess oskarżał chrześcijaństwo o zerwanie jedności polityki z moralnością, uważał, że motyw ten zachował się w judaizmie, dlatego uznawał duże znaczenie tej religii dla moralnej odnowy ludzkości<sup>8</sup>. Judaizm reprezentuje, zdaniem Hessa, pierwotną jedność czystości duchowej z działaniem praktycznym, co zakorzenione jest w przymierzu zawartym między Bogiem i ludem Izraela. Odnowa moralna może zatem wpływać z diaspory i przybrać uniwersalną formę dla ogółu życia społecznego.

W pierwszym dziele Hess przedstawia postulaty, które wytyczają kierunek jego późniejszych poglądów, przede wszystkim w stronę ideologii socjalistycznej, której w dużym stopniu jest twórcą, oraz w stronę protosyjonizmu z naczelną ideą żydowskiego mesjaństwa. Socjalizm stał się dla Hessa kluczowym motywem odnowy ludzkości. Głosił on wspólne wczesnym socjalistom hasła sprawiedliwości społecznej, równości wobec prawa, kolektywizmu i komunizmu<sup>9</sup>. W cztery lata po *Die Heilige Geschichte der Menschheit* Hess opublikował swe drugie dzieło pod tytułem *Die Europäische Triarchie*, które konkretyzuje i dookreśla zarysowane we wcześniejszej książce postulaty odnowy ludzkości<sup>10</sup>. Analizuje w nim aktualny stan europejskiej polityki, wprowadzając praktyczny postulat działania zmierzającego do zjednoczenia Europy, co miałoby uchronić europejską cywilizację przed upadkiem. Główną oś rozważań stanowi zawarta w tytule triadyczność dziejów (w rozumieniu Hegla), która dzisiaj zespala się w trzech centrach Europy: we Francji, w Anglii i w Niemczech. Każde z tych

<sup>8</sup> J. Heller: *Moses Hess...*, s. 12—13. Por. M. Hess: ...רוים און ירושלים, s. 31; T. Zlocisti: *Moses Hess...*, s. 26.

<sup>9</sup> Heller zaznacza: „*The Sacred History of Mankind* was the first attempt in Germany to interpret history from a socialist point of view and to outline the ideal social order of the distant future”. J. Heller: *Moses Hess...*, s. 15.

<sup>10</sup> M. Hess: ...רוים און ירושלים, s. 32. Gruntowna analiza tego dzieła w rozdziale trzecim pod tytułem *The European Triarchy: The Progressive Alliance* w: S. Avineri: *Moses Hess...*, s. 47—74. Zob. także T. Zlocisti: *Moses Hess...*, s. 45—53.

mocarstw odpowiedzialne jest za przyszłość Europy, dlatego zjednoczenie europejskie musi zostać zdominowane przez wymienione mocarstwa. Zarazem każde z nich wniesie do wspólnej Europy swój wkład: w przypadku Niemiec jest to spekulatywny geniusz, w odniesieniu do Francji — duch moralny, z kolei w przypadku Anglii — instynkt socjalny. Z połączenia tych trzech aspektów: spekulatywnego geniuszu, moralnego ducha i instynktu socjalnego, może, zdaniem autora, powstać zdrowy organizm społeczny (to organiczne rozumienie społeczeństwa powróci także w dziele *Rzym i Jerozolima*) i silna zjednoczona Europa<sup>11</sup>. Hess rysuje wizję idealnego społeczeństwa wyzbytego partykularyzmów i antagonizmów, związanych z napięciami społecznymi wynikającymi z industrializacji, ze zmian relacji gospodarczych i zrodzenia się struktur kapitalistycznych. W idealnej społeczności ludzie będą mieli przywilej wolności, nieskrępowania w realizacji swej aktywności, zapanuje w nich powszechna religia miłości oparta na mesjańskiej wizji zbawienia. Zarysowując obraz przyszłego zjednoczonego społeczeństwa europejskiego, Hess posługuje się intuicjami i poglądami wielu ówczesnych nurtów związanych z ideą socjalistyczną — od socjalizmu utopijnego, przez socjalizm dogmatyczny, do anarchistycznej wizji społeczeństwa. Ostrze krytyki skierowane jest w stronę instytucji umacniających dotychczasowy stan polityczno-społeczny (Święte Przymierze stojące na straży politycznego porządku w Europie), głównie w stronę Kościoła i całego chrześcijaństwa. Ważną rolę w odnowie przypisuje Hess diasporze żydowskiej, okazuje się bowiem, że żydowska idea mesjańska zawiera podstawy reformy i budowy jednolitego społeczeństwa europejskiego. Żydzi jako „lud Biblii” mają odgrywać rolę forpocząty reformy, niemniej Hess, jako radykalny liberał i socjalista, całkowicie ignoruje żydowski problem narodowy i aspiracje Żydów, które zmierzają w tym kierunku. Kwestia ta ożyje w jego myśli dopiero wiele lat później w dziele *Rzym i Jerozolima*<sup>12</sup>. *Die Europäische Triarchie* jest pracą, w której Hess podjął próbę przedstawienia własnej koncepcji socjalistycznej w praktycznym zastosowaniu. Zawarte w tym tekście poglądy mieszczą się w szeroko pojętym nurcie heglowskiej lewicy (Strauss, Feuerbach, Marks), lecz zarazem Hess ostro dystansuje się od niektórych stanowisk, przede wszystkim od naturalizmu i materializmu<sup>13</sup>. Z heglowską lewicą łączy Hessa wspólna krytyczna wizja chrześcijaństwa, chociaż w przeciwieństwie do wymienionych heglistów nie potępia religii jako takiej. Paradoksalne, że niemiecki Żyd głosi socjalistyczne poglądy na terenie Niemiec, a zarazem rozwią-

<sup>11</sup> M. Hess: ...ירושלים און רויים, s. 32—33.

<sup>12</sup> J. Heller: *Moses Hess...*, s. 16—17.

<sup>13</sup> Zob. T. Zlocisti: *Moses Hess...*, s. 163—166.

zania problemu żydowskiego upatruje w perspektywie zjednoczenia całej Europy. Wszystko to przepocone jest mesjańską wizją zaczerpniętą z judaizmu, a służącą wskazaniu konieczności zmian rewolucyjnych i zbudowaniu społeczeństwa socjalnego.

Już w 1841 roku Hess zbliżył się do socjalizmu Karola Marksa, zaczął bowiem współpracować z gazetą „Rheinische Zeitung” współredagowaną przez tego ostatniego. Hess stał się jednym z głównych ideologów socjalizmu w Niemczech. Starał się przy tym teorię socjalistyczną łączyć z wymogami filozofii Spinozy. Mimo bliskiej współpracy z Marksem i po jakimś czasie również z Fryderykiem Engelsem, którego namówił na komunizm, Hess pozostał sceptycznie nastawiony do głównych aspektów doktryny Marksa, mianowicie do naukowego socjalizmu i do materializmu<sup>14</sup>. Dostrzegał konkretne problemy ekonomiczne i społeczne wynikające z relacji kapitalistycznych i mocno wpłynął na Marksa, zwracając mu uwagę na wpływ zależności ekonomicznych na historyczną „walkę klas”.

W roku 1845 Hess przeniósł się jako korespondent gazety do Brukseli, a w okresie Wiosny Ludów przebywał w Paryżu. W tym samym czasie zaczęły się rozchodzić także drogi Marksa i Hessa. Dzieliło ich coraz więcej kontrowersji doktrynalnych. Marks krytykował idealizm Hessa i jego nastawienie filozoficzne (między innymi inspirację Spinozą). Spór przybrał ostrzejszą formę w wydanym w 1849 roku *Manifestie komunistycznym*,

<sup>14</sup> Stosunki między Hessem i Marksem zasługują na osobną publikację. Po pierwszym spotkaniu Hess był zafascynowany młodszym o cztery lata doktorem Marksem — jak go nazywał (Hess odczuwał w stosunku do Marksa kompleks wykształcenia). Później ich relacje ochłodziły się — głównie z powodów ideologicznych, lecz niemałą rolę odegrała tu także osobowość Marksa. Ten bowiem zawsze marginalizował tych, którzy się z nim nie zgadzali. Hess odnosił się do swego przyjaciela, a potem adwersarza z większym szacunkiem. Avineri pisze o tym następująco: „His personal relations with Marx were always filled with adoration from Hess' side, but they became complex and ambivalent. They quarreled occasionally on political issues — Marx had little sympathy with people who would even marginally disagree with him”. S. Avineri: *Moses Hess...*, s. 15—16. Zlocisti odnotował pierwsze wrażenie, jakie sprawił na Hessie Marks: „Marx war trotz seiner Jugend das geistige Zentrum jedes Kreises geworden, in den er eintrat. Er hatte Geltung. Sie alle ahnten: in diesem Menschen verbirgt die Zukunft ihr Gewaffen. Allein nur keine dithyrambische Seele, wie Heß, konnte schon in dieser Frühzeit das Ungewöhnliche, das Monumentale dieser geistigen Erscheinung erkennen. Prutz sah nur das eminente Talent. Heß schreibt seinem Freunde Auerbach (2. September 1841): »Du kannst Dich darauf gefaßt machen, den größten, vielleicht den einzigen jetzt lebenden eigentlichen Philosophen kennen zu lernen. [...] Dr. Marx, so heißt mein Abgott, ist noch ein ganz junger Mann (etwa 24 Jahre höchstens alt), der der mittelalterlichen Religion und Politik den letzten Stoß versetzen wird; er verbindet mit dem tiefsten philosophischen Ernst den schneidendsten Witz; denke Dir Rousseau, Voltaire, Holbach, Lessing, Heine und Hegel in einer Person vereinigt; ich sage vereinigt, nicht zusammengeschmissen — so hast Du Dr. Marx«”. T. Zlocisti: *Moses Hess...*, s. 61.

w którym Marks określił część poglądów Hessa jako nonsensowne, puste i będące rezultatem idealistycznej retoryki. Przywódcę ruchu socjalistycznego najbardziej drażniło w myśli Hessa podejście do ludzkiej natury jako idealnego obrazu człowieczeństwa. Oznajmił, że Hess przedkłada interes jakiejś „nierealnej” natury ludzkiej nad interes proletariatu jako realnej klasy społecznej<sup>15</sup>. Ostatecznie doszło do zerwania przyjaźni i współpracy. Oprócz zasadniczych różnic doktrynalnych w wizji socjalizmu do rozstania przyczynił się także radykalny zwrot Hessa w stronę judaizmu.

W pierwszych latach po wydaniu *Europejskiej Triarchy*... intelektualne życie Hessa wypełnione było dopracowywaniem i ostatecznym kształtowaniem jego wizji socjalizmu — wizji, która odbiegała od poglądów Marksa, a kształtowała się podczas dyskusji toczonych w ramach nurtu lewicy heglowskiej, a wymierzonej przeciwko poglądom niektórych jego członków. Hess krytykował na przykład nihilizm etyczny Maksa Stirnera i Brunona Bauera, uważając, że prezentowana przez nich koncepcja „czystej teoretycznej wolności”, oderwanej od relacji społecznych, jest jedynie apoteozą zdehumanizowanego egoizmu i zwykłego instynktu. Hess ze swą wrażliwością moralną, podkreślający znaczenie relacji społecznych, nie mógł się zgodzić z takim rozwiązaniem<sup>16</sup>.

Ważną cezurą w życiu Hessa był rok 1848 i Wiosna Ludów. Hess wrócił na krótko do Niemiec i aktywnie działał na rzecz rewolucyjnych haseł wolności oraz sprawiedliwości społecznej. Po upadku rewolucji skazany na śmierć, uciekł z Niemiec i ostatecznie po kilku latach tułaczki w roku osiadł 1853 w Paryżu<sup>17</sup>. Był to okres przełomu w życiu Hessa, do czego przyczyniły się klęska rewolucji, zagrożenie związane z wyrokiem śmierci, a także rosnący rozdzźwięk między jego koncepcją budowania socjalizmu opartego na odnowie moralnej a lansowanym przez Marksa socjalizmem naukowym i materializmem dialektycznym. Drogi Marksa i Hessa rozeszły się ostatecznie — w tym ostatnim coraz bardziej nasilało się upodobanie do judaizmu, podsycane świadomością obecności antysemityzmu jako powszechnie występującego zjawiska w Europie, a także proponowaną przez Marksa koncepcją socjalizmu<sup>18</sup>. Judaistyczny zwrot miał się okazać w pewnym sensie reakcją na antysemityzm oraz na zjawisko żydowskiej asymilacji, która, zdaniem Hessa, nie przyniosła Żydom korzyści; wręcz

<sup>15</sup> J. Heller: *Moses Hess...*, s. 19. Zob. S. Avineri: *Moses Hess...*, s. 147—155.

<sup>16</sup> Avineri pisze wprost o etycznym socjalizmie Hessa. Zob. szersze omówienie: S. Avineri: *Moses Hess...*, s. 79—114. Por. M. Hess: ...רוים און ירושלים, s. 36—37.

<sup>17</sup> J. Heller: *Moses Hess...*, s. 19; M. Hess: ...רוים און ירושלים, s. 39—41; T. Zlocisti: *Moses Hess...*, s. 99—101.

<sup>18</sup> Wydarzeniem, które mogło skierować uwagę Hessa na problem antysemityzmu, była głośna sprawa pogromu w Damaszku z roku 1840.

przeciwnie — w dużym stopniu przyczyniła się do nasilenia się negatywnych zjawisk w odniesieniu do Żydów. Ostatecznie krytyka asymilacji i emancypacji oraz próba znalezienia lekarstwa na narastającą falę nowoczesnego antysemityzmu skłoniły Hessa do podjęcia pracy nad największym dziełem jego życia. W roku 1862 opublikował książkę pod tytułem *Rom und Jerusalem: Die letzte Nationalitätsfrage*, która po latach okazała się dziełem profetycznym, stawiając po raz pierwszy żydowską kwestię narodową w kontekście zakończenia diaspory (rozproszenia), i która hasłem sprzeciwu wobec emancypacji, asymilacji, antysemityzmu wezwała Żydów do podjęcia mesjańskiej roli wśród narodów świata i ostatecznego powrotu z wygnania do Ziemi Obiecanej. Hess pozostał jednak socjalistą, jego judaizm bowiem jest prześięknięty troską o sprawy społeczne, a idea tworzenia żydowskiego państwa opiera się na ideale społeczeństwa socjalistycznego. W tym znaczeniu Hess pozostaje protagonistą syjonizmu socjalistycznego, stając się ojcem duchowym głównych ideologów tego nurtu: Bar Borochowa i Nahmana Syrkina<sup>19</sup>.

Działalność socjalistyczna zaowocowała podjęciem współpracy z Ferdinandem Lassalle'em, założycielem Niemieckiej Partii Socjaldemokratycznej<sup>20</sup>. Poglądy Hessa radykalizowały się stopniowo w latach późniejszych, kiedy skupił się przede wszystkim na zwalczaniu prymitywnego nacjonalizmu stanowiącego w Niemczech pożywkę dla rozwoju antysemityzmu. Hess wychowany na ideałach rewolucji francuskiej i zmian wywołanych rozwiązaniem Świętego Cesarstwa nie potrafił pogodzić się z nastrojami narastającymi w Niemczech, które w tym czasie, czyli w latach siedemdziesiątych XIX wieku, przechodziły gwałtowną drogę ku zjednoczeniu (walka o dominację zakończyła się zwycięstwem Prus i to one doprowadziły ostatecznie do zjednoczenia Niemiec oraz utworzenia cesarstwa — Drugiej Rzeszy). Nieodwracalne zmiany prowadziły w stronę narodowego szowinizmu, nienawiści i konfrontacyjnego stosunku do sąsiadów. Ofiarami stawali się przede wszystkim niemieccy Żydzi, co, zdaniem Hessa, dowodziło ostatecznego bankructwa idei asymilacji i emancypacji.

Wojna prusko-francuska, a w jej wyniku klęska Napoleona III (w którym Hess pokładał nadzieję, jako w przywódcy wielkiego narodu francuskiego), upadek Komuny Paryskiej, wreszcie ogłoszenie powstania Cesarstwa Niemieckiego z pruskim królem Hohenzollernem jako cesarzem — wszystko to mocno wstrząsnęło Hessem. Zdał sobie bowiem sprawę, że

<sup>19</sup> Zob. pogląd samego Syrkina: M. Hess: ...רום און ירושלים, s. 53—54.

<sup>20</sup> Zob. S. Avineri: *Moses Hess...*, s. 18. Szeroko o współpracy Lassalle — Hess i jej skutkach pisze: T. Zlocisti: *Moses Hess...*, s. 330—340.



pozostanie już wiecznym tułaczem i nigdy nie powróci do swej rodzinnej Nadrenii<sup>21</sup>. W takiej atmosferze przeniósł się ze stolicy Francji do Brukseli, później mieszkał w Szwajcarii, by dwa lata przed śmiercią powrócić do Paryża<sup>22</sup>. Cały czas intensywnie pracował, rozwijając głównie wątki filozoficzne swej koncepcji mesjanizmu społecznego: dążył przede wszystkim do reinterpretacji monizmu Spinozy w obliczu dynamicznych przemian jego czasów. Jednocześnie rozwinął zainteresowania judaizmem, w tym nauką rabinów i biblijną tradycją proroków. Hess mimo swych socjalistycznych i świeckich poglądów do końca żywił przekonanie o ważnej roli żydowskiej religii i tradycji w zachowaniu i rozwijaniu tożsamości narodowej. Mesjańska idea zbawienia, obecna w judaizmie od jego początku, wydawała się Hessowi kluczowym nośnikiem idei odrodzenia społecznego całej ludzkości. Łączył naukowe badania dotyczące filozofii (głównie Spinozy) z opisywaniem i klasyfikowaniem zjawisk przemian społecznych obserwowanych w XIX wieku. Tak kształtowały się jego poglądy socjalistyczne, których nie wyparł się nigdy. Jego naukowe i świeckie zapatrywania nie kłóciły się z żydowskością ujawniającą się w apoteozie judaizmu, czego wyrazem jest wysiłek przełożenia na język francuski i udostępnienia szerokiemu gronu francuskojęzycznych czytelników (trzeba pamiętać, że język francuski był w ówczesnych czasach językiem elit europejskich) dzieła historyka i gorącego orędownika żydowskiej wielkości Graetza pod tytułem *Światowa historia Żydów*. Ostatecznie praca ta zaowocowała wydaniem w przekładzie dwóch tomów tego dzieła, jednego jeszcze w roku 1867, a drugiego —

---

<sup>21</sup> Zawód dotyczył również politycznych i społecznych nadziei związanych z toczącymi się wydarzeniami. Upadek Komuny Paryskiej odebrał Hess jako wielką porażkę idei socjalistycznej, która miała niepowtarzalną szansę realizacji. Szczególnie mocno obawiał się Hess wzrostu potęgi Prus. Wyrazem tego stał się napisany przezeń wkrótce po upadku Komuny pamflet pod tytułem *Une nation déçue*, w którym przywołał postulaty wyrażone w *Świętej Triadsze*, lecz teraz skierowane przeciwko hegemonii Prus — „prusyzacji Niemiec”. Zob.: „Heß sah in dem Kriege mehr als nur das Ringen um die Einheit Deutschlands und anderes als die erste Bedingung nationaler Größe; er sah ihn wie nur ein Freiheitkämpfer, ein Freiheitsträumer, eine jesajanische Natur ihn sehen konnte. Es wäre ein Verbrechen an diesem idealen Menschen, wollte man seine Gedanken nur als geistreiche Bemerkungen über den deutsch-französischen Krieg betrachten. Sie sind die Wiederholung, die geradlinige Fortsetzung und (wie er glauben mußte) die Bestätigung seiner Absage an das Erfurter Programm! »Preußische«. Einheit unter Bismarck ist nicht Freiheit; ist Herrschaft des junkerlichen Militarismus; ist die Konterrevolution! »Nicht Frankreich mußte niedergeworfen werden, sondern die Freiheit sollte in ihrer Wiege, in Frankreich, meuchlings erdrosselt werden. Ce n'est pas, en effet, contre l'Empire, c'est contre la France revolutionnaire que la Prusse et ses allies dechainent une dernière fois toutes les haines et toutes les jalousies, pour en finir avec le foyer de la revolution«”. T. Zlocisti: *Moses Hess...*, s. 403. Por. J. Heller: *Moses Hess...*, s. 21.

<sup>22</sup> T. Zlocisti: *Moses Hess...*, s. 409.

w roku 1872<sup>23</sup>. Hess zmarł w Paryżu 6 kwietnia 1875 roku. Jego ostatnim życzeniem było spocząć w rodzinnym grobowcu w Deutz niedaleko Kolonii. Niecałe sto lat później, w roku 1961, prochy Mojżesza Hessa złożono na cmentarzu Kineret w Izraelu obok innych bohaterów narodowych, między innymi Syrkina, Borochowa i Katznelsohna<sup>24</sup>.

---

<sup>23</sup> J. Heller: *Moses Hess...*, s. 22.

<sup>24</sup> „He spent his last years in constant illness, and he died on April 6, 1875. On following day, a nonreligious ceremony was held in his memory in Paris, in which three speakers eulogized him on behalf of the French democratic movement, the German Social Democrats and the German workers in Paris. The Jewish press hardly mentioned the death of the first thinker who called, from a national and a secular point of view, for the restoration of the Jewish commonwealth in the Land of Israel”. S. Avineri: *Moses Hess...*, s. 19. Por. mowę pogrzebową, którą wygłosił Paul Kerstner: T. Zlocisti: *Moses Hess...*, s. 417—418.

## Rozdział II

# Poglądy

### Powrót do korzeni. Dziejowa misja judaizmu

Intelektualna droga Mojżesza Hessa może być dobrą ilustracją procesu asymilacji, który nasilił się wśród diaspory żydowskiej w XIX wieku. Związane to było z przemianami społecznymi, które zapoczątkowała rewolucja francuska, i postępującą wraz z nimi emancypacją społeczności żydowskiej. Hess może być przykładem realizacji owych przemian. Na początku książki *Rzym i Jerozolima* podkreśla, że początkowo poddał się fali asymilacyjnej, by później, po dwudziestu latach, powrócić na łono żydowskiego ludu. Autor wiązał to z propagowaniem mesjańskiej idei odnowy całego człowieczeństwa przypisanego narodowi żydowskiemu jako misji dziejowej<sup>1</sup>. Powrót Hessa do judaizmu łączył się z realizacją zadania, jakie sobie postawił — po latach studiowania filozofii panteistycznej Spinozy, filozofii dziejów Hegla Hess stał się jednym z twórców i propagatorów socjalizmu,

---

<sup>1</sup> „Da steht ich wieder nach einer zwanzigjährigen Entfremdung in der Mitte meines Volkes und nehme Antheil an seinen Freuden und Trauerfesten, an seinen Erinnerungen und Hoffnungen, an seinen geistigen Kämpfen im eigenen Hause und mit den Culturvölkern, in deren Mitte es lebt, mit welchen es aber, trotz eines zweitausendjährigen Zusammenlebens und Strebens, nicht organisch verwachsen kann”. M. Hess: *Rom und Jerusalem. Die letzte Nationalitätenfrage*. Leipzig 1899, s. 1. W cytowanym dziele zachowałem pisownię oryginalną. Dotyczy to wszystkich przypisów w tej części. Książka wydana w 1862 roku jest kluczowa dla zrozumienia żydowskiej identyfikacji Hessa. Niemniej wyrażona w niej główna idea mesjańskiej roli żydostwa wobec całej ludzkości zarysowuje już we wcześniejszych pracach. Zob. S. Avineri: *Moses Hess: Prophet of Communism and Zionism*. New York—London 1985, s. 171—173. Por. T. Zlocisti: *Moses Hess. Der Vorkämpfer des Sozialismus und Zionismus 1812—1875*. Berlin 1921, s. 306—308.

współpracując z Karolem Marksem i Fryderykiem Engelsem<sup>2</sup>, chociaż w samym spojrzeniu na istotę socjalizmu, jak i na kwestię żydowską między Hessem a Marksem (i Engelsem) zaznaczały się fundamentalne różnice. Autor wspominał, że impulsem do jego powrotu do żydostwa były wydarzenia związane z pogromami dokonanymi na Żydach w Damaszku w roku 1840<sup>3</sup>. Uświadomiły mu, że być może historia zatacza koło i dochodzi do punktu, w którym Żydom zostaje wyznaczone zadanie odnowy człowieczeństwa.

Nasilające się w Europie ruchy narodowe również przyczyniały się do nasilania się tradycyjnego antysemityzmu. Przybierał on przy tym, w wyniku przemian społecznych, inną formę, opartą już nie na niechęci religijnej, utrwalonej w chrześcijaństwie od czasów średniowiecza (chrześcijański antyjudajizm), lecz raczej związaną z narastaniem ideologii narodowej i koncepcji ras, co Hess silnie podkreślał<sup>4</sup>. Wszystko to stanowiło dla autora wystarczającą rację za przyjęciem tezy o wyjątkowej roli narodu żydowskiego, tezy opartej na religijnej koncepcji mesjanizmu, którą autor łączył z realizacją postulatów społecznych ideologii socjalistycznej. Religia, na którą Hess patrzył specyficznie, bo oczami asymilanta i wyemancypowanego Żyda, dawała Żydom przepustkę do nowoczesnego świata, stawiała ich na równi z wielkimi narodami, które, jak twierdził w swej koncepcji dziejowej Hegel<sup>5</sup> i pod czego wpływem Hess pozostawał, przejmują jeden po drugim pałeczkę światowego przywództwa, przyczyniając się do stałego postępu ludzkości. Dla żydostwa wybija właśnie ta najważniejsza godzina, którą przepowiadali wielcy prorocy, co sprawia, że mogą odegrać swoją rolę w dziejach świata związaną z odnową człowieczeństwa i realizacją idei

---

<sup>2</sup> Tego ostatniego namówił na socjalizm.

<sup>3</sup> Zob. S. Avineri: *Moses Hess...*, s. 172. Ów powrót na łono żydostwa należy traktować raczej z pewnym dystansem. Jest charakterystyczne, że na potrzeby polityczne często tworzone taki mit „powrotu”, najczęściej jako konsekwencję „przebudzenia” spowodowanego jakimś dramatycznym wydarzeniem. W takim znaczeniu o zwrocie w stronę tradycji ojców pisali Teodor Herzl i Maks Nordau, podobnie można powiedzieć o Leonie Pinskerze.

<sup>4</sup> Nacjonalizmem zainteresował się Hess bliżej po 1850 roku. Było to związane z jego fascynacją zachodzącym właśnie procesem zjednoczenia Włoch, a także ujawniającymi się w Niemczech załączkami nowego antysemityzmu. Nie bez znaczenia pozostawał także ogromny wpływ, jaki wywarła na nim koncepcja żydowskich dziejów autorstwa historyka Heinricha Graetza, którego dzieło Hess pod koniec życia przekładał na język francuski. Zob. ibidem, s. 172.

<sup>5</sup> Hess wielokrotnie do koncepcji Hegla się odwołuje. Zob. na przykład krótki tekst *Über den Begriff der Nationalität*, w którym Hegłowską koncepcję nadejścia epoki „germańskiej” w dziejach świata przyrównuje Hess do koncepcji rasy i narodu. Por. T. Zloticisti: *Moses Hess...*, s. 38–41.

powszechnego humanitaryzmu<sup>6</sup>. Hess dostrzegał tu nową rolę religii — bez wątpienia niemożliwą do zaakceptowania przez tradycyjną ortodoksę diaspory — dzięki której realizują się kolejne etapy kosmicznych dziejów stworzenia. Religia ta wychodzi poza żydowski i chrześcijański indywidualizm, postrzegający decydującą rolę jednostki w akcie stworzenia (Bóg stworzył świat złożony z jednostek — niepodzielnych, doskonałych indywidualów) oraz w wieńczącym dzieje akcie zbawienia. Odwołuje się mianowicie do ogółu, wspólnoty i człowieczeństwa widzianego w kontekście jednego ogólnego organizmu. Religia żydowska daje, zdaniem autora, światu szansę na zjednoczenie i realizację powszechnej szczęśliwości ludzkości, dzięki judaizmowi dzieje stają się świętą historią odczytującą ludzkości kierunek i kres jej losów. Judaizm odgrywa aktywną rolę, nie jest bierną zgodą na konieczność dziejową, lecz czynnikiem dynamicznie uczestniczącym w kształtowaniu dziejów<sup>7</sup>.

Ważnym czynnikiem, który kształtuje istotę religii żydowskiej i zarazem żydowską świadomość, okazała się, według Hessa, kategoria nieśmiertelności. Obietnica nieśmiertelności (duszy i ciała) stanowi najważniejszy dogmat wiary chrześcijańskiej i dzięki niej wpływa w znaczący sposób na historię Europy, a pośrednio — także na dzieje ludzkości. Dominacja chrześcijaństwa wiąże się z przełamaniem dogmatu śmierci — zbawienie

---

<sup>6</sup> „Die grossen Lehrer der Erkenntniss Gottes waren stets Juden. Unser Volk hat nicht nur im Alterthum die erhabenste Religion geschaffen, welche Gemeingut der civilisirten Welt werden sollte, es hat sie auch in dem Maasse, als die menschliche Gesellschaft fortgeschritten ist, in dem Maasse als Geist und Herz sich veredelt haben, stets fortentwickelt. Und diese Mission wird ihm bis an das Ende der Tage bleiben; ich meine bis zur Zeit, in welcher die Erkenntniss Gottes, nach dem Ausspruch unserer Propheten, die Welt erfüllen wird. Denn das Ende der Tage, von welchem das Judenthum seit dem Anfange der heiligen Geschichte, in seinen guten und bösen Tagen, stets geweissagt hat, ist nicht, wie andere Völker es missverstanden haben, das Ende der Welt, sondern die Vollendung der Entwicklungsgeschichte und Erziehung des Menschengeschlechts. Wir stehen am Vorabend dieses Geschichtssabbaths und haben uns auf unsre letzte Mission vorzubereiten durch das Verständniss unsrer Geschichtsreligion”. M. Hess: *Rom und Jerusalem...*, s. 4.

<sup>7</sup> „Unsrer heiligen Schriften wird richtig begriffen, so lange man nicht den Gesichtspunkt kennt, von welchem aus der jüdische Genius sie producirt hat. Nichts ist dem Geiste des Judenthums fremder, als das egoistische Seelenheil des isolirten Individuums, der Hauptgesichtspunkt der Religion nach modernen Vorstellungen. Das Judenthum trennt nirgend das Individuum von der Familie, die Familie von der Nation, die Nation von der Menschheit, die Menschheit von der organischen und kosmischen Schöpfung, und diese vom Schöpfer. Das Judenthum hat kein anderes Dogma, als seine Einheitslehre. Das Judenthum ist keine passive Religion sondern eine aktive Erkenntniss, welche mit der jüdischen Nationalität organisch verwachsen ist. Das Judenthum ist vor allen Dingen eine Nationalität, deren Geschichte, Jahrtausende überdauernd, mit jener der Menschheit Hand in Hand geht, eine Nation, die schon einmal das geistige Regenerationsorgan”. *Ibidem*, s. 4—5. Zob. S. Avineri: *Moses Hess...*, s. 209—210.

to życie wieczne, to zatem realna obietnica, że człowiek osiągnie wieczną szczęśliwość. Takie rozumienie nieśmiertelności łączy się z nieśmiertelnością w wymiarze indywidualnym, to znaczy zbawienie i życie wieczne dotyczą każdego człowieka jako jednostki i tylko w tym wymiarze mogą się zrealizować — Chrystus zbawił każdego człowieka z osobna, a nie człowieka w sensie gatunkowym, jako ogół. Podkreślenie w chrześcijaństwie wymiaru indywidualnego zasadniczo zmieniło, zdaniem Hessa, treść mesjanistycznego przesłania, jakie chrześcijaństwo wywiodło z judaizmu. W *Starym Testamencie* nieśmiertelność dotyczy raczej narodu, a nie jednostki. To naród, lud, wspólnota podlegają mesjańskiej wizji nieśmiertelności i zbawienia, tym samym żydowska wiara w nieśmiertelność jest połączona z narodowo-humanistycznym wymiarem mesjanizmu, który przybiera postać ogólnoludzkiej idei. Ostatecznym celem staje się nadejście Mesjasza i utworzenie powszechnego mesjańskiego państwa<sup>8</sup>. Według autora, judaizm składa zatem ludzkości propozycję ważną, bo opartą na obietnicy pokonania śmierci dzięki realizacji państwa Bożego na ziemi, a więc sięgnięcia do szczęśliwości w wymiarze realnym już tu, w czasie ziemskiego żywota, w odróżnieniu od chrześcijańskiej obietnicy życia wiecznego w bliżej nieokreślonych zaświatach (w „niebie”). Czas mesjański to czas realnego, ziemskiego życia człowieka, życia rozumianego przez Hessa w wymiarze kolektywu wyzbytego trującego egoizmu, który utrwaliły wydarzenia i konsekwencje rewolucji francuskiej<sup>9</sup>. Z jednej strony rewolucja ta rozsławiła nowe idee ludzkiej solidarności, sprawiedliwości i równości, „poruszyła wszystkie ludy” — jak pisze Hess, z drugiej jednak strony wywołała ostry sprzeciw i reakcję, szczególnie mocno widoczną w Niemczech<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> „Der jüdische Unsterblichkeitsglaube ist von seinem national-humanitären Messias-glauben unzertrennlich. Erst mit dem Messias und seinem Reiche [...] ist das Ziel der Schöpfung erreicht. Alle Propheten, fügt er hinzu, haben in ihren Verkündigungen das Messiasreich vor Augen”. M. Hess: *Rom und Jerusalem...*, s. 6—7. Zob. S. Avineri: *Moses Hess...*, s. 211.

<sup>9</sup> M. Hess: *Rom und Jerusalem...*, s. 7—8. Hess zarazem podkreśla znaczenie rewolucji francuskiej dla pobudzenia samego judaizmu. Zob. przypis 10.

<sup>10</sup> „Das französische Volk hat seit dem Anfange seiner grossen Revolution im vorigen Jahrhundert alle Völker zu Hülfe gerufen. Aber die Völker waren meist taub für diesen Nothschrei aus der Feme; sie hörten nur auf den Lärm der Reaktion in ihrer eignen Mitte. Heute betäubt dieser Lärm höchstens noch in einigen Theilen Deutschlands das in eine Art wilder Begeisterung für seine »Kriegsherren« hineingeschwindelte Volk. Alle anderen Völker vernehmen und verstehen den Ruf Frankreichs. Auch an unser antikes Volk ist dieser Ruf ergangen, und ich will meine Stimme mit der französischen vereinigen, um wenigstens meine Stammesgenossen in Deutschland vor dem reaktionären Gepolter zu warnen”. Ibidem, s. 9. Zob. S. Avineri: *Moses Hess...*, s. 192—193.



## Germański antysemityzm

Rezultatem przyjętych założeń, a także przemian dziejowych będących konsekwencją rewolucji francuskiej i reakcją na nią są dwa zjawiska, które, zdaniem Hessa, wydają się kluczowe dla Żydów i ludzkości. Pierwszym jest upowszechnienie nowego typu antysemityzmu opartego już nie na treściach religijnych, jak było w chrześcijaństwie, lecz wynikającego z dwóch czynników. Po pierwsze, z powstania koncepcji rasowych, które Hess utożsamiał głównie ze świadomością narodową i z wymiarem historycznej misji, ale również z podkreślaniem na tym tle różnic biologicznych i genetycznych, co było konsekwencją teorii opartych na pseudonaukowych koncepcjach różnic rasowych istniejących rzekomo między ludźmi. Drugim ważnym czynnikiem sprzyjającym narodzinom takiego antysemityzmu był nowoczesny nacjonalizm oparty na idei tworzenia państw narodowych, skupionych wokół genetycznie i historycznie zakorzenionej koncepcji narodu. Połowa XIX stulecia z Wiosną Ludów oraz walką o zjednoczenie Niemiec i Włoch była czasem sprzyjającym realizacji idei państw narodowych, a zarazem powszechniejszemu wprowadzeniu w życie haseł rewolucji francuskiej — państwo stawało się wspólnotą wolnych obywateli, a nie własnością władcy<sup>11</sup>. W tych nowych uwarunkowaniach społecznych, wraz z nowym typem antysemityzmu i nacjonalizmu, zmieniła się również sytuacja Żydów, którzy po raz pierwszy w swej historii mieli możliwość niemal powszechnego aktywnego uczestnictwa w nowym życiu społecznym przez emancypację sprawiającą, że Żydów zaczęto traktować jako obywateli, albo nawet jako członków poszczególnych narodów. Oczywiście, ceną za udział w takiej emancypacji i asymilacji musiała być rezygnacja ze swego żydostwa, a w konsekwencji również rezygnacja ze wspólnoty diaspory. Był to proces dramatyczny i pełen napięć, który w dużym stopniu przyczynił się do radykalizacji zachowań samych Żydów, ale również nieżydowskiego otoczenia wobec tej społeczności, co tylko nasiliło antysemityzm. Hess dostrzegał wszystkie te zjawiska i potrafił wysnuć z nich wnioski. Szczególnie nowatorsko widział problem antysemityzmu, w sposób naturalny odnosząc się do znanego sobie obszaru Niemiec, którego diaspora aszkenazyjska odgrywała dominującą rolę w społeczności

---

<sup>11</sup> Znamienne jest, że Napoleon Bonaparte nazywał siebie cesarzem Francuzów, a nie Francji. Stawał się więc władcą reprezentującym naród, a nie władcą, który utożsamia siebie z państwem jako abstrakcyjnym (Boskim) wiecznym tworem. Dobrym przykładem takiego myślenia mogą być słowa Ludwika XIV — „króla słońce”: „L'État c'est moi! Je m'en vais mais l'État demeurera toujours”. Rewolucja francuska zerwała z takim dogmatyzmem.

żydowskiej w Europie<sup>12</sup>. Właśnie wśród Niemców Hess dostrzegał najwyraźniejszy przejaw wspomnianych wcześniej zjawisk antysemityzmu i rodzenia się nowej idei narodu, skutkującej silnie zaznaczonymi tendencjami politycznego zjednoczenia Rzeszy i powstania silnego państwa narodowego. Hess zjawisko niemieckiego (a szerzej — germańskiego) antysemityzmu definiował już w nowych kategoriach, wychodząc przede wszystkim od próby zrozumienia tak zwanej germańskiej „czystej ludzkiej natury”, opartej na świadomości odrębności rasowej. Pisał w związku z tym: „Czysta ludzka natura Niemców jest naturą czystej niemieckiej rasy, która tylko w teorii może wznosić się do szczytnych idei humanitaryzmu, jednak w praktyce życiowej skłania się ku naturalnie zakorzenionym rasowym sympatiom i antypatiom”<sup>13</sup>. Autor podkreślił więc, że teoretycznie ujęta idealna natura narodu, w tym wypadku narodu niemieckiego, winna realizować wzniosłe idee humanizmu, tolerancji i podkreślania godności każdego człowieka, w praktyce jednak odwołuje się do dużo mniej wzniosłych sympatii i antypatii względem innych narodów, ludów, czy też wspólnot, co szczególnie wyraźnie widać w odniesieniu do wspólnoty żydowskiej. W tym wypadku Hess widział raczej tendencję antypatyczną, co znaczy, że istotą relacji między niemieckimi społecznościami a ich żydowskimi sąsiadami jest zdecydowanie niechęć. Hessa interesowało przy tym, na czym polega owo *der deutsche Judenhass*, skoro inne nowoczesne narody Europy Zachodniej nie żywią aż takiej niechęci lub wrogości do Żydów. Podstawę tego zjawiska dostrzegł głównie w niechęci Niemców skierowanej na żydowską aspirację narodową, która mogła być na obszarze Rzeszy w tym burzliwym czasie szukania politycznych dróg zjednoczenia i zarazem świadomego ukształtowania silnego jednego narodu (*ein Volk*) postrzegana w kategoriach pewnego zagrożenia. Hess zawarł to w dychotomicznym układzie antagonizmu napięcia w naturze ludzkiej między sferą duchową a sferą naturalną, między teoretyczną (spekulatywną, rozumową) a praktyczną sferą owej materii. Właśnie wśród Niemców wskazany antagonizm zaznacza się szczególnie mocno, ponieważ bardzo mocno ścierają się wśród nich dwie tendencje — z jednej strony historycznie i teoretycznie uzasadniana koncepcja internacjonalizmu, przy czym historia Rzeszy Niemieckiej, niemieckiej kultury taki internacjonalizm w pełni uzasadniała; z drugiej strony bardzo silne dążenie do realizacji aspiracji narodowych,

<sup>12</sup> Osobną kwestią pozostaje problem Żydów wschodnich, mieszkających w strefie osiedleńczej w Rosji.

<sup>13</sup> „Die »rein menschliche Natur« des Deutschen ist die Natur der rein deutschen Race, welche sich nur durch den Gedanken, theoretisch, zur Humanität erheben kann, im praktischen Leben aber ihre naturwüchsigen Sympathien und Antipathien”. M. Hess: *Rom und Jerusalem...*, s. 10. Por. S. Avineri: *Moses Hess...*, s. 198—200.

które w naturalny sposób germański internacjonalizm odrzucały. Hess szczególnie mocno podkreśla tę sprzeczność jako cechę niemieckości<sup>14</sup>. Piśsze, że niemiecka antypatia do Żydów wynika poniekąd ze strachu przed konsekwencjami żydowskiego nacjonalizmu, zagrażającego niemieckim dążeniom niepodległościowym (zjednoczeniowym).

Autor dostrzegał również, że antysemityzm wpisany jest niejako w relacje rasowe i z nich w dużym stopniu wypływa. Niemiecki antysemityzm ma silne zakorzenienie rasowe i został mocno utrwalony przez wysoką kulturę niemiecką. Już Hegel, w pewnym sensie mentor i nauczyciel Hessa, dobitnie podkreślał, że Żydzi są ahistorycznym reliktem<sup>15</sup>, który w ramach pochodzenia Ducha dziejów zostanie zniesiony i unicestwiony. Zdaniem Hegla, Żydzi stoją w poprzek dziejów i ów dynamizm dziejów ich unicestwi (jako naród, lud, a nie w sensie indywidualnym) — muszą rozpuścić się w germańskim narodzie, przodowniku i realizatorze postępu Ducha dziejów. Hegłowska wizja oddziaływała na Hessa, który w tym upatrywał przyczyny naturalnej niechęci Niemców do Żydów. Dla niego bowiem źródłem rozwoju narodów jest rasa, która kształtuje się zarówno biologicznie, jak i kulturowo, choć biologiczne uwarunkowania w pewien sposób determinują kulturowe<sup>16</sup>. W takim myśleniu pobrzmiewa oczywiście echo socjalistycznej przewagi bazy nad nadbudową. Warto jednak podkreślić, że Hess, choć socjalista, daleki był od rozwiązań, które zaproponował Karol Marks, i w sprawie żydowskiej skłaniał się do poglądów głoszonych przez rabina Hirsza Cwi Kaliszera<sup>17</sup>. Wynikało to z konsekwentnego przekonania Hessa o braku racjonalnej możliwości wytłumaczenia zjawiska antysemityzmu, w tym również niemieckiej antypatii do Żydów. Antypatia Niemców była w pewnym sensie irracjonalna, to znaczy ostatecznie wymykała się próbom racjonalnego (teoretycznego) określenia i wyjaśnienia, a przynosiła jedynie konstatację sprowadzającą się do przekonania, które autor żywił,

---

<sup>14</sup> „Ihr Widerwille gegen unsere jüdisch-nationalen Bestrebungen hat einen doppelten Grund — wie überhaupt das Doppelwesen des Menschen, seine geistige und natürliche, seine theoretische und praktische Seite, in keinem Volke so schroff gegensätzlich hervortritt, als im deutschen. Mit den theoretischen Humanitätsbestrebungen der Deutschen vertragen sich die Nationalitätsbestrebungen überhaupt nicht”. M. Hess: *Rom und Jerusalem...*, s. 11. Zob. S. Avineri: *Moses Hess...*, s. 200.

<sup>15</sup> Użyłem tu dosłownego sformułowania z książki T. Snydera: *Nacjonalizm, marksizm i nowoczesna Europa Środkowa. Biografia Kazimierza Kelles-Krauza (1872—1905)*. Przeł. M. Boguta. Warszawa 2010, s. 210.

<sup>16</sup> T. Zlocisti: *Moses Hess...*, s. 295—298.

<sup>17</sup> Podaję za: J. Zineman: *Historia syjonizmu*. Kopenhaga 1979—1980, s. 34. Zob. także G. Shimoni: *The Zionist Ideology*. Hanover and London 1995, s. 59. Odnośnie do wpływu Kaliszera na Hessa zob. S. Avineri: *Moses Hess...*, s. 230—231; T. Zlocisti: *Moses Hess...*, s. 364—365.

że niemiecki antysemityzm opiera się na „wrodzonej niechęci rasowej” i w żaden sposób nie może zostać przewyciężony<sup>18</sup>. Zdaniem Hessa, taki antysemityzm jest po prostu wpisany w relacje żydowsko-niemieckie i z tego powodu wszelkie podejmowane przez niemieckich Żydów próby złagodzenia niechęci do nich, na przykład za pomocą kulturowej i społecznej emancypacji, a także radykalniej, przez zmianę swojej religii i dostosowania jej niejako do wymogów współczesnego świata, nie mogą, według Hessa, przynieść żadnych pozytywnych rezultatów, ponieważ, jak pisał, „Niemcy mniej nienawidzą żydowskiej religii niż ich rasy, mniej ich odrębności wyznaniowej niż ich innych nosów”<sup>19</sup>. To mocne sformułowanie brzmi dzisiaj profetycznie, ponieważ wiemy, że sto lat później w nazistowskich Niemczech znalazło swą makabryczną realizację.

Tak zarysowany antysemityzm ma znaczące konsekwencje dla niemieckich Żydów również w sferze ich działania. Przede wszystkim, aby uniknąć negatywnych skutków podejścia niemieckiego otoczenia, sami Żydzi starają się ukryć swoją żydowską tożsamość, i to zarówno w wymiarze religijnym (choć, jak wspomniałem, samej religii Hess nie traktował jako decydującego czynnika w kształtowaniu antyżydowskiej postawy, lecz na pewno takim czynnikiem była związana z religią rytualność oraz decydujące dla kształtowania całej diaspory kulturowe i społeczne konsekwencje judaizmu), jak i rasowym, co sprawia, że słabnie tak-

---

<sup>18</sup> „Gegen jüdische Nationalitätsbestrebungen hat der Deutsche ausserdem eine Racen Antipathie, die auch edlere Naturen und höhere Geister bei uns kaum bemeistem können. Derselbe Deutsche, dessen »rein menschliche Natur« ihren Widerwillen gegen Schriften zu Gunsten der jüdischen Nationalität nicht verbergen kann, druckt ohne allen Widerwillen Schriften gegen das Judenthum, deren eigentlicher Beweggrund eingestandener Massen das Gegentheil der »rein menschlichen Natur«, der naturwüchsige Racenantagonismus ist. Ueber seine Racenvorurtheile hat aber der Deutsche kein klares Bewusstsein; er sieht in seinen naturwüchsigen, wie in seinen geistigen Bestrebungen, keine deutschen, acht germanischen, sondern »humanistische Tendenzen« er weiss nicht, dass er diesen letzteren nur in der Theorie, jenen ersteren in der Praxis allzusehr huldigt”. M. Hess: *Rom und Jerusalem...*, s. 11.

<sup>19</sup> „Die Deutschen hassen weniger die Religion der Juden, als ihre Race, weniger ihren eigenthümlichen Glauben, als ihre eigenthümlichen Nasen”. Ibidem, s. 11. Zob. J. Zineman: *Historia syjonizmu...*, s. 34; S. Avineri: *Moses Hess...*, s. 200. Hess niechęci do Żydów doświadczył nawet ze strony progresywnych Niemców. W tym samym miejscu książki *Rzym i Jerozolima...* (s. 11) wspomina znamiennej reakcję swego serdecznego niemieckiego przyjaciela Bertholda Auerbacha, kiedy ów problem z nim poruszył. Auerbach miał mu odpowiedzieć z wyrzutem: „Któż dał ci władzę osądzania nas?”. A więc nawet w takim, wydawałoby się, bliskim i postępowym gronie poruszanie tematu żydowskiego wywoływało gorącą antypatyczną reakcję. Autor spekulował z tej perspektywy, jak musi to wyglądać w środowiskach konserwatywnych lub wśród prostego ludu. Zdarzenie to opisuje T. Zlocisti: *Moses Hess...*, s. 307–308.

że wśród niemieckich Żydów postawa narodowa. Żaden z tych ruchów, dramatycznych albo nawet desperackich dla społeczności żydowskiej, nie był zdolny zniwelować skutków antysemityzmu. Hess zauważył, że żadnego efektu nie przynosi także wielokrotnie, od średniowiecza stosowana, przymusowa lub „dowolna” konwersja czy asymilacja, połączona z emancypacją, których skutkiem było wyrzeczenie się swego żydostwa oraz związane z tym potępienie i ostateczne wykluczenie ze wspólnoty diaspory. Przyczyna tego leży, zdaniem Hessa, w samych zasadach — żadna przemiana związana z konwersją religijną, zmianą społecznych i życiowych zachowań bądź otoczenia zewnętrznego nie zrekompensuje różnicy rasowej odzwierciedlającej się nawet w anatomii i wyglądzie fizycznym, którego nie da się zmienić. Hess podkreślał, że swego wyglądu Żyd nie zmieni i to ów wygląd jako wyznacznik jego odmiennej rasy (nawet jeśli owe odmienne szczegóły anatomiczne w decydującym stopniu nie opierają się na faktycznych cechach fizycznych, lecz są raczej rezultatem wyimaginowanych stereotypów, które mają swe źródła w średniowiecznych przesądach i antyżydowskiej chrześcijańskiej ikonografii) zawsze będzie go odróżniał od Niemca (aryjczyka). Hess widzi jałowość żydowskich wysiłków podejmowanych w takim kierunku, aby „upodobnić się” fizycznie do niemieckiej większości<sup>20</sup>. Rasa żydowska jest „źródłowa” i cokolwiek to znaczy, ani próby zmiany fizycznego wyglądu, ani zmiany prowadzące do większej społecznej integracji nie są w stanie zaprzeczyć tej oczywistej prawdy. Autor tym samym krytycznie patrzył na próby dokonywania „radikalnych” reform judaizmu, gdyż uważał, że mogą one doprowadzić wyłącznie do zniszczenia źródłowej wartości żydowskiej rasy — wartości wyrażającej się zarówno w obszarze religijnym, choćby przez mesjanizm, jak i narodowy, i dziejowy charakter żydowskiego rytu z ideą ludu (narodu) wybranego na czele — nie przynosząc przy tym Żydom żadnej korzyści. W próbach takich ujawnia się napięcie rasowe, ponieważ z jednej strony emancypacja i asymilacja są żydowską reakcją na niechęć lub wrogość otoczenia, z drugiej jednak strony działania te niejako napędzają i radykalizują wszystkie negatywne skutki antypatii do Żydów, sprzyjając umocnieniu rasowego antysemityzmu opartego na nowych podstawach. Hess dawał wyraz przekonaniu, że jedyną możliwością złagodzenia antysemityzmu, przynajmniej w Niemczech, jest zachowanie przez Żydów własnego „typu”, własnej rasy — z wszystkim, co z tego wynika. Pod-

<sup>20</sup> M. Hess: *Rom und Jerusalem...*, s. 12. Autor krytykuje taką postawę Żydów, przywołując przykład zaczerpnięty z książki Moleschota o tym, jak syn pewnego Żyda konwertyty każdego ranka spędzał długie godziny przed lustrem, oddając się czynnościom, które jego twarz, włosy i ręce miały jak najbardziej przysposobić do teutońskiej aparycji (ibidem, s. 12).

kreślenie znaczenia i odrębności żydowskiego typu (które to pojęcie jest synonimem terminu „rasa”) opierało się na przeprowadzonej przez Hessa krótkiej historycznej i naukowej analizie kategorii ludzkich typów<sup>21</sup>. Wy różnił zatem autor typ indoeuropejski (indogermański) charakteryzujący się, poza pewnymi cechami anatomicznymi, wysokim stopniem rozwoju społecznego i w pewnym sensie mentalnością „pana”, w przeciwieństwie do typu azjatyckiego, który autor kojarzył z mentalnością „niewolnika”<sup>22</sup>. W wypadku Żydów, mimo pewnych widocznych różnic między diasporą z Europy Zachodniej (głównie z Niemiec) a diasporą wschodnią, można jednak wyraźnie wskazać charakteryzujący ich typ (rasę). Przy okazji Hess zauważył z jednej strony, że specyficzne i pozytywne cechy żydowskiej społeczności sprawiły, że Żydzi w dziejowym procesie dobrze dostosowali się do otoczenia, co w pewnym stopniu uodporniło ich na negatywne oddziaływanie otoczenia, na wszelkie objawy niechęci i antysemityzmu, choć z drugiej strony dostrzega także stale grożące i nasilające się w wyniku przemian społecznych (głównie w wyniku nacjonalizmu) niebezpieczeństwa. Sprawiają one, że przed społecznością żydowską stoją być może najpoważniejsze zadania w dziejach jej „wyznania”. Hess widział śmiertelne zagrożenie antysemityzmem, który jest tak głęboko zakorzeniony wśród ludu, że nie daje się wyplenić za pomocą jakiejkolwiek argumentacji, zagrożenie mogące doprowadzić nawet do „unicestwienia” (cokolwiek to słowo znaczy) całej społeczności żydowskiej. Dla ratowania zatem — i tu Hess myślał nie tylko o samych Żydach, lecz także o ludzkości jako takiej — Żydzi muszą podjąć działania reformujące ich życie „wewnętrzne” (w sensie wewnętrznej wspólnoty) i zarazem prowadzące do przejęcia roli

<sup>21</sup> Ibidem.

<sup>22</sup> Ibidem, s. 12—13. Te raczej niemające wiele wspólnego z rzetelnymi badaniami naukowymi wywody charakteryzują zakres dominujących w tym czasie poglądów opartych na przeświadczeniu o ewolucjonizmie i odrębności rasowej, dominacji kolonialnej itp. Przy okazji Hess, który skupia się przede wszystkim na charakterystyce typu indogermańskiego, przytacza ustalenia Michelena dotyczące Rosji i ludu rosyjskiego. Dostrzega przemieszanie rasy indogermańskiej z typem mongolskim (rasą mongolską), którego wypadkową jest mieszany typ rosyjski, typowy dla elity tego narodu — bojarów i szlachty: „Bekanntlich ist bei Kreuzungen zwischen Indogermanen und Mongolen der mongolische Typus vorwiegend; der russische Adel, der nur wenig mongolisches Blut in sich aufgenommen hat, trägt doch noch heute den mongolischen Typus. Unter meinen Gesinnungsgenossen befindet sich ein russischer Adeliger, der, wie alle echt russischen Bojaren, seine mongolsche Abstammung durch seine Gestalt, seine indogermanische, dagegen durch seinen feinen Geist verräth. Dieser Freund hat eine polnische Jüdin geheirathet und mit ihr viele Söhne bekommen, welche sämmtlich einen auffallend jüdischen Typus haben” (ibidem, s. 13). Autor jest przekonany, że wymieszanie typów miało konsekwencje w postaci ukształtowania się specyficznego typu Żydów wschodnich. Zob. opis i komentarz do wywodów Hessa w S. Avineri: *Moses Hess...*, s. 203—207.



dziejowej, która w naturalny sposób na nich spoczywa<sup>23</sup>. Hess przedstawił swój postulat mesjanizującej koncepcji religijno-politycznej, w której główne dla ludzkości (dla humanizmu) zadanie zbawcze spoczywa na barkach oświeconej społeczności żydowskiej, co w sensie ogólniejszym, odnoszącym się do wszelkich ruchów mesjanizujących — Żydzi nie byli tu wyjątkiem, a przykładów nie musimy daleko szukać, ponieważ mesjanizm był także ważną częścią polskiej historii pierwszych dziesięcioleci XIX wieku — badacz zagadnienia J.L. Talmon określił jako „oczekiwanie uniwersalnej regeneracji, które ożywiało ludzi i ruchy (polityczne) w pierwszej połowie XIX wieku”<sup>24</sup>. Zdaniem Hessa, Żydzi do regeneracji/odnowy znakomicie się nadają przede wszystkim dlatego, że od stuleci zmagając się z oznakami nienawiści i agresji przejawiającymi się w różnych formach wystąpień antyżydowskich, potrafili zachować rdzeń własnej tradycji religijno-społecznej opartej na twardych realiach praktycznych. Hess podkreślał, że żydowski patriotyzm jest zupełnie inny niż patriotyzm typu germańskiego, w którym dominuje ontologiczne uzasadnienie, w którym też dyskutuje się z perspektywy wzajemnie wykluczających się stanowisk filozoficznego realizmu bądź idealizmu. Żydowski patriotyzm i poczucie narodowe nie mają nic wspólnego ani z realizmem, ani z idealizmem. Judaizm podkreśla przede wszystkim tradycję religijną zakorzenioną w wizji mesjańskiej, w której nie myśli się abstrakcyjnymi kategoriami kosmopolitycznymi, lecz raczej odniesieniem do konkretnej sytuacji narodu wybranego i jego roli w zbawczej misji na ziemi. Z tej perspektywy dla Hessa żydowska religia jest faktycznie żydowskim patriotyzmem, który pozwala Żydom zachować własne człowieczeństwo i dodatkowo regenerować całą ludzkość w mesjańskim przesłaniu humanistycznym<sup>25</sup>. Judaizm przeciwstawia się wszelkiego rodzaju wizjom duchowego egoizmu i materialistycznego indywidualizmu, wyrastającym poniekąd z chrześcijaństwa, co w negatywnym sensie znakomicie podsyca choćby nowy typ antysemityzmu. Judaizm tym samym staje się wolny od trawiącej chrześcijaństwo, tragicznej w swych skutkach antynomii du-

---

<sup>23</sup> M. Hess: *Rom und Jerusalem...*, s. 14.

<sup>24</sup> J.L. Talmon: *Political Messianism. The Romantic Phase*. London 1960, s. 15. Podaje za: A. Walicki: *Filozofia polskiego romantyzmu*. W: Idem: *Kultura i myśl polska. Prace wybrane*. T. 2. Kraków 2009, s. 90—91. Przy okazji warto zasygnalizować ideowy wpływ A. Cieszkowskiego na koncepcję mesjańską Hessa. Walicki w przywołanym tu tomie (s. 114) wspomina o silnym oddziaływaniu i wpłynięciu na rozwój oraz filozoficzną ewolucję mesjanizmu Hessa (i Bakunina) broszury Cieszkowskiego pod tytułem *Prolegomena zur Historiosophie* wydanej w 1838 roku. W podobnym duchu zob. S. Avineri: *Moses Hess...*, s. 48.

<sup>25</sup> M. Hess: *Rom und Jerusalem...*, s. 15—16.

alizmu duszy i ciała. Fakt ten może stanowić dostateczną legitymację, aby stanąć na czele pożądanej i oczekiwanej przez ludy odnowy społecznej oraz narodowej<sup>26</sup>.

## Odrodzenie narodów

Głównym przesłaniem rozważań Hessa było przeświadczenie o nadejściu ery mesjańskiej, w której decydującą rolę mieli odegrać Żydzi. Na początku *Piątego Listu z Rzymu i Jerozolimy* przypominał, że kwestię mesjanizmu poruszył w swych wcześniejszych książkach<sup>27</sup>. Autor zdawał sobie sprawę, że Żydzi znaleźli się w wyjątkowo trudnej sytuacji dziejowej — w burzliwych czasach przemian społecznych, napięć i konfliktów na tle narodowym. Francuzi, Niemcy, Włosi domagali się od zamieszkujących ich tereny Żydów wyraźnych oznak lojalności. Wszelkie żydowskie nadzieje na integrację w ramach emancypacji nie doczekały się pozytywnych efektów, a sam proces emancypacyjny sprowadził na Żydów tylko nowe kłopoty. Nasilił się nowy typ antysemityzmu napędzany stereotypami, ale także nowymi treściami narodowymi. Aby zaradzić wszystkim tym problemom, należałoby postawić właściwą diagnozę. Ale jak to uczynić? Hess widział tylko jedno wyjście z zaistniałej sytuacji — Żydzi muszą przede wszystkim sami nadać sobie status narodu, ponieważ wyłącznie jako naród mogą być traktowani na równi z innymi narodami: „Dopóki Żyd będzie sam sobie odmawiał swej narodowości, dopóki nie będzie sobie odmawiał przynależności do nieszczęsnego, szykanowanego i oskarżanego ludu, jego fałszywe położenie z każdym dniem będzie się stawało dla niego jeszcze bardziej nieznośne. Czemu ma służyć takie oszukiwanie? Europejskie narody zawsze postrzegały istnienie Żydów wśród nich jako

<sup>26</sup> „Nur in der jüdischen Familie hat sie sich noch lebendig erhalten; und als der moderne Dualismus von Materie und Geist, durch welchen in Folge des Abfalls des Christenthums vom Judenthume, alles einheitliche Leben getödtet wurde, im letzten christlichen Philosophen, in Cartesius, zu seinem klassischen Ausdruck gekommen war, erhob sich wieder aus dem Judenthum in seiner ursprünglichen Kraft der Glaube an das Ewige in Natur und Geschichte, ein Bollwerk gegen allen spiritualistischen Egoismus und materialistischen Individualismus. Wie der christliche Dualismus theoretisch schon für alle Zeiten durch Spinoza überwunden ist, so reagirt im Leben das mitten in der modernen Welt fortexistirende antike jüdische Volk durch sein gesundes, musterhaftes Familienleben praktisch gegen diese Doppelkrankheit”. Ibidem, s. 17.

<sup>27</sup> Chodzi o dwa tytuły: *Heiligen Geschichte der Menschheit* oraz *Europäischen Triarchie*.

pewną anomalię. Zawsze pozostaniemy obcymi między narodami”<sup>28</sup>. Żydzi sami muszą zniszczyć przypisywany im stereotyp, że nie stać ich na to, by tworzyć odrębny, silny naród. Stereotyp mówiący, że Żydzi za swą ojczyznę, którą utracili bezpowrotnie w wyniku wygnania, uznają te miejsca, gdzie jest im dobrze, zgodnie z zasadą *ubi bene ibi patria* — „gdzie mi dobrze, tam moja ojczyzna”. Taka postawa na pewno nie przyczynia się do poprawy sytuacji Żydów.

Hess dostrzegł niebezpieczeństwo procesu emancypacji, nawet jeśli traktowany jest on w sposób pozytywny, jako podjęta w nieżydowskim otoczeniu próba pomocy Żydom w szybszej asymilacji i poprawie ich statusu społecznego<sup>29</sup>. Zdaniem Hessa, Żydzi, którzy ulegli emancypacji, jednocześnie wykluczyli się ze wspólnoty także w sensie narodowym, ponieważ stając się mieszczanami, zarazem podjęli próbę naturalizacji, odcinając się od swych korzeni, a nawet stając się gorliwymi antysemitami, w szkoleniu byłych braci widząc szansę na przypodobanie się swym nowym przyjaciółom. Skutki takiego działania są jednak odwrotne niż zamierzone, ponieważ — jak zauważył autor — niejako naturalna w otoczeniu nienawiści do Żydów, oparta często na religijnym fanatyzmie (swymi korzeniami sięgającym do chrześcijańskiego średniowiecza), a nasilona jeszcze prezentowaną przez nich samych postawą, która w wielu wypadkach sprowadza na nich tylko pogardę, nie zostanie w żaden sposób unicestwiona w jakimkolwiek procesie emancypacji oraz integracji społecznej. Hess złożył w tej kwestii wyraźną deklarację: „Pomimo oświecenia i emancypacji będący na wygnaniu Żyd, który wypiera się swej narodowości, nigdy nie zdobędzie szacunku narodów, wśród których mieszka. On może stać

---

<sup>28</sup> „So lange der Jude seine Nationalität verleugnen wird, weil er eben nicht die Selbstverleugnung hat, seine Solidarität mit einem unglücklichen, verfolgten und verhöhten Volke einzugestehen, muss seine falsche Stellung mit jedem Tage unerträglicher werden. Wozu die Täuschung? — Die europäischen Völker haben die Existenz der Juden in ihrer Mitte niemals anders denn als eine Anomalie betrachtet. Wir werden stets Fremde unter Nationen bleiben”. M. Hess: *Rom und Jerusalem...*, s. 22.

<sup>29</sup> „In Heß schössen damals seine jüdisch-nationalen Instinkte auf. Der Sturmwind der erregten vierziger Jahre hat sie zu Boden gedrückt. Aber sie sind für Heß doch bezeichnend. Er erkannte schon damals den nur relativen Wert der Emanzipation, die durch Verleugnung jüdischen Stammestums zu teuer erkaufte und wertlos sei. Die Emanzipation hat den Juden ihr nationales Rückgrat gebrochen und hat doch den Makel im Namen »Juden« nicht fortwischen können. Im Gegenteil: Die Art, wie die modernen Juden sich der Emanzipation »würdig« zu zeigen bestreben, hat sie ungleich verächtlicher gemacht als sie je früher erschienen. Nicht der alte, fromme Jude, der sich eher die Zunge ausreißen ließe, als sie zur Verleugnung seiner Nationalität zu mißbrauchen; der moderne Jude ist der verächtliche, er, der gleich den deutschen Lumpen im Auslande, seine Nationalität verleugnet, weil die schwere Hand des Schicksals auf seiner Nation lastet”. T. Zlocisti: *Moses Hess...*, s. 285.

się naturalizowanym obywatelem, lecz nigdy nie będzie zdolny przekonać gojów do tego, że całkowicie oddzielił się od własnej narodowości<sup>30</sup>. Takiego obrazu nie mogą przesłonić żadne składane przez nieżydowskie otoczenie oświadczenia, zapewniające o zmianie postawy i wyzbyciu się negatywnego stosunku do judaizmu jako takiego. Hess żywił przekonanie, że w tej mierze nic zmienić się nie może. Nie powinny mydlić oczu gładkie deklaracje składane Żydom w imię wzniosłych idei powszechnego humanizmu i oświecenia, poszanowania praw człowieka i tym podobne, które wielu współczesnym wyemancypowanym Żydom mają służyć jako alibi dla ich własnego, zdaniem autora, niedopuszczalnego postępowania wobec diaspory. Właściwie Hess, opisując postępowanie nakierowane na emancypację i integrację społeczną, pisał o zdradzie kładącej się cieniem na wszystkich tych, którzy tak czynią. Żydzi/zdraycy tracą swój honor, próbują zamaskować swe korzenie, ukryć własną religię, próbują stać się kimś *incognito*, kto może na nowo kształtować swą postawę — jednym słowem: w sposób niegodny czynią wszystko, aby nie zostać rozpoznani jako Żydzi, kalając honor całej żydowskiej społeczności<sup>31</sup>.

Wszystkie te myśli składały się na obraz żydowskiej społeczności jeszcze w czasach, gdy — jak zaznaczał autor — aktywnie uczestniczył w tworzeniu i kształtowaniu się idei socjalistycznej. Już wtedy wierzył w ideę mesjańską, co przekładało się na odmienny od reprezentowanego przez Marksa socjalizmu naukowego, specyficzny socjalizm<sup>32</sup>. Owa mesjańska

---

<sup>30</sup> „Trotz aller Aufklärung und Emancipation wird doch der Jude im Exil, der seine Nationalität verleugnet, nicht die Achtung der Nationen gewinnen, in deren Mitte er wohl als Staatsbürger naturalisirt, aber nicht der Solidarität mit seiner Nation enthoben werden kann”. M. Hess: *Rom und Jerusalem...*, s. 22.

<sup>31</sup> „Die schönen Phrasen von Humanität und Aufklärung, womit er so freigebig um sich wirft, um seinen Verrath, seine Scheu vor der Solidarität mit seinen unglücklichen Stammesgenossen, zu bemänteln, werden ihn nicht vor dem strengen Urtheile der öffentlichen Meinung schützen. Vergebens setzt er ihr sein geographisches und philosophisches Alibi entgegen. Nehmt tausend Masken an, verändert Namen, Religion und Sitte, und schleicht Euch incognito durch die Welt, damit man Euch den Juden nicht anmerke: jede Beleidigung des jüdischen Namens trifft doch euch mehr, als den ehrlichen Mann, der seine Solidarität mit seiner Familie eingesteht und flir ihre Ehre einsteht”. Ibidem, s. 22—23.

<sup>32</sup> R. Vago pisze o tym następująco: „Hess was a socialist in the sense that believed in a social revolution, and the expropriation of private ownership, but unlike Marx, and Marx will later criticized him, he was no fan of the scientific analysis and historical determinism. His socialism [...] was closer to the Christian socialists and Russian Socialist-Revolutionaries some fifty and more years later, than the »true« Marxists”. R. Vago: *Moses Hess — from Marxism to Zionism*. „Studia Judaica” 1985, nr 4, s. 43. Tenże autor dalej podkreśla, że mimo znaczących różnic, a nawet wyraźnego już antagonizmu między Marksem a Hessem nie przeszkodziło to temu ostatniemu mocno wpłynąć na treść *Ma-*

wiara Hessa stanowiła dla niego podstawową kategorię służącą budowaniu koncepcji żydowskiej odnowy narodowej, a także szerzej — kształtującej postęp i odnowę dziejów ludzkości. Hess wyraził przy tym kilka uwag dotyczących chrześcijaństwa, uważając, że odegrało ono pozytywną rolę, przygotowując nadejście żydowskiej ery mesjańskiej. Chrześcijanie wprawdzie uwierzyli, że epoka Mesjasza już nadeszła, a Mesjasz jako Jezus Chrystus dokonał już zbawienia ludzkości, lecz, zdaniem Hessa, historia tego nie potwierdziła. Chrześcijaństwo okazało się zatem tylko jednym z etapów prowadzących do ery mesjańskiej i nie było *finis historiae* — epoką, w której ostatecznie zrealizowały się święte dzieje ludzkości. Chrześcijaństwo jedynie przeprowadziło ludzkość od ciemnych czasów starożytności ku nowym czasom, a upowszechniając ideę mesjanizmu, rozbudziło tęsknotę za okresem szczęśliwości. Pozostało jednak przy tym religią śmierci, gdyż zbawienie i życie wieczne w chrześcijaństwie dotyczyć mają tylko jednostek, a więc nie spełniają kryteriów Hessa. Jedyną prawdziwą ucieczką przed śmiercią jest judaizm i koncepcja nieśmiertelności ogólnej, a nie indywidualnej, czyli wiecznego trwania ludów i narodów w ramach państwa Mesjasza — Erec Izrael. Dziejowa rola chrześcijaństwa zakończyła się wraz z chwilą odrodzenia narodów do nowego życia. Chrześcijaństwo wypełniło tym samym swą historyczną i w tym znaczeniu „mesjańską” misję<sup>33</sup>. Według Hessa, ostatnie trzysta lat historii Europy jest dostatecznym świadectwem trafności jego diagnozy dotyczącej schyłku dziejowej roli chrześcijaństwa: na ruinach Rzymu bowiem powstał

---

*nifestu komunistycznego*. Zob. S. Avineri: *Moses Hess...*, s. 140—141; T. Zlocisti: *Moses Hess...*, s. 232—237. Zlocisti o znaczeniu *Manifestu komunistycznego* dla Hessa pisze: „Es ist eine besondere Tragik, daß das »Kommunistische Manifest«, unter dessen monumentalen Quadern der Sozialist Heß sein Grab fand, mittelbar durch einen Entwurf von Heß veranlaßt wurde. Das alte Frage- und Antwort-spiel, das die Straubinger in die Mysterien der Politik hineinerziehen sollte, hatte sich in den Jahren abgenutzt. Neue Theorien lärmten in der Öffentlichkeit; neue Erkenntnisse forderten stürmisch Ellenbogenfreiheit; neue Inhalte des politischen Lebens stießen die Bescheidenheit des »Tyrannenmordes« beiseit”. T. Zlocisti: *Moses Hess...*, s. 232—233.

<sup>33</sup> „Heute [...] glaube ich noch, dass das Christenthum ein grosser Schritt auf dem Wege zu jenem erhabenen Ziele war, welches die Propheten als messianische Zeit geschildert hatten. Heute, wie damals, glaube ich auch noch, dass diese grosse, weltgeschichtliche Epoche mit Spinoza im Geiste der Menschheit aufzutauchen begann. Aber ich habe nie geglaubt und nirgend gesagt, dass das Christenthum das letzte Wort der heiligen Geschichte der Menschheit, oder auch, dass mit Spinoza diese Geschichte abgeschlossen sei. Das Christenthum war das nächtliche Gestirn, welches nach dem Sonnenuntergang des antiken Lebens den Völkern zum Trost und zur Hoffnung aufging; es leuchtete über die Gräber der gemordeten antiken Nationen. Eine Religion des Todes, hörte seine Mission in dem Augenblicke auf, als die Völker wieder zum Leben erwachten”. M. Hess: *Rom und Jerusalem...*, s. 23. Zob. S. Avineri: *Moses Hess...*, s. 122—124

nowy świat, w którym zapanowała idea wolnych narodów, zrzucających kajdany niewoli „śmierci”. Hess wyraźnie apoteozował francuską rewolucję za to, że wykluła „bojowników nowoczesnej cywilizacji, którzy złamali potęgę barbarzyńców i swymi herkulesowymi ramionami zrzucili pokryte kurzem płyty z nagrobków tych, którzy spali. Narody przebudziły się na nowo”<sup>34</sup>. Ale, zdaniem autora, zdrowa tkanka narodu przetrwała za sprawą Żydów zamieszkujących przecież wszystkie zakątki chrześcijańskiego i islamskiego świata. Hess oddzielał Żydów zamieszkujących pogranicze islamu i chrześcijaństwa od Żydów zachodnich. U tych pierwszych widzi trwanie w pierwotnych zdrowych dogmatach religijnych, przejawiających się niezachwianą wiarą i pewnością w nadejście ery mesjańskiej — powstania państwa Izrael i wyzwolenczej misji Mesjasza. Zdaniem Hessa, daje to możliwość przebudzenia żydowskiego nacjonalizmu. Inaczej sytuacja rozwinęła się wśród żydostwa zachodniego, które odchodząc od wiary i kultury żydowskiej, straciło nadzieję i postawę oczekiwania na nadejście ery mesjańskiej. Dlatego konieczny okazał się czas reformy — odnowienia życia duchowego i społecznego na Zachodzie. Zadanie to wypełnił twórca żydowskiego oświecenia Mojżesz Mendelssohn, który przez haskalę tchnął nowego ducha w zachodnie żydostwo, dając nadzieję na narodową odnowę. Mendelssohn łączył tradycję rabinów i religijnych proroków z nowoczesnymi przemianami społecznymi, które zapoczątkowała rewolucja francuska. Na tym polega, według Hessa, prawdziwy narodowy renesans łączący tradycję z nowoczesnością. Prawdziwe przebudzenie narodów, w tym również narodu żydowskiego, właśnie się dokonuje, prowadząc ku erze mesjańskiej<sup>35</sup>.

<sup>34</sup> „Die Soldaten der modernen Civilisation aber, die Franzosen, brechen die Herrschaft der Barbaren, wälzen mit ihren Herkulesarmeen die Grabsteine von den Gräbern der Entschlummerten hinweg, und die Völker erwachen wieder”. M. Hess: *Rom und Jerusalem...*, s. 24. Hess podobnie jak chrześcijaństwo traktuje również islam, widząc w nim religię śmierci zabijającą narodowego ducha, co, jego zdaniem, bezpośrednio dotknęło także Żydów mieszkających w świecie Orientu.

<sup>35</sup> „In jenen Ländern, welche den Occident vom Orient scheiden, [...] leben Millionen unsrer Stammesgenossen, die Tag und Nacht die inbrünstigsten Gebete flir die Wiederherstellung des jüdischen Reiches zum Gotte der Väter emporsteigen lassen. Sie haben den lebendigen Kern des Judenthums, ich meine die jüdische Nationalität, treuer bewahrt, als unsre occidentalen Brüder, die Alles im Glauben unsrer Väter neu beleben möchten, nur nicht die Hoffnung, die diesen Glauben geschafften, und durch alle Stürme der Zeiten hindurch lebendig erhalten hat, die Hoffnung auf die Wiederherstellung unsrer Nationalität. Die starren Formen des orthodoxen Judenthums, [...] durch die Keimkraft der lebendigen Idee der jüdischen Nationalität und ihres Geschichtscultus, naturgemäss gesprengt. Nur aus der nationalen Wiedergeburt wird das religiöse Genie der Juden, gleich dem Riesen, der die Muttererde berührt, neue Kräfte ziehen und vom heiligen Geiste der Propheten wieder beseelt werden. Es ist bis jetzt noch keinem Cul-



## Istota judaizmu

W dalszej części wywodów Hess przechodzi do analizy istoty judaizmu, aby dokładnie określić misyjne zadanie, jakie przed nim stoi. Przede wszystkim podkreśla oczywisty fakt trwającej już dwa tysiące lat permanentnej izolacji Żydów, którzy żyjąc w gettach, w większości pozostają zupełnie zamknięci na świat zewnętrzny, co powoduje określone konsekwencje. Mają one dwojaki charakter: negatywny i pozytywny. Z jednej bowiem strony izolacja Żydów powoduje ich wyraźną alienację, która sprawia, że dla nieżydowskiego otoczenia pozostają obcy, a to zawsze było i jest dobrą pożywką dla utrwalania wszelkiego rodzaju stereotypów, zwłaszcza kiedy mają one silną podbudowę w religii. Chrześcijaństwo, które wyłoniło się z religii żydowskiej, ale stanęło w ostrej opozycji do judaizmu i podstawowe dogmaty swej wiary budowało głównie na negowaniu sensu oraz istoty tradycyjnego monoteizmu hebrajskiego, utrwaliło w tradycji negatywny stereotyp Żyda faryzeusza. Tradycyjny chrześcijański antyjudajizm z całą pewnością wywołał powszechną wśród chrześcijan niechęć do Żydów jako co najmniej tych, którzy odrzucili Mesjasza — mówiąc łagodnie, lub też odpowiedzialnych za śmierć Chrystusa i za to skazanych na potępienie (i słusznie z tego powodu cierpiących). Nie ulega wątpliwości, że do utrwalenia takiego negatywnego postrzegania Żydów w pewnym stopniu przyczynili się także oni sami, gdyż ważnym elementem tworzącym podstawy judaizmu było spojrzenie na tragedię wygnania właśnie z perspektywy słusznie ponoszonej kary za własne grzechy. Dodatkowym czynnikiem wzmacniającym wszystkie te tendencje jest też charakter samej religii żydowskiej, cechującej się rytualnością i przestrzeganiem surowych zasad niezrozumiałych dla nieżydowskiego otoczenia<sup>36</sup>.

W tych cechach Hess dostrzegał jednak także pozytywny aspekt judaizmu, ponieważ właśnie izolacja i zamknięcie się Żydów w getcie pozwoliło im zachować wszystko, co najważniejsze, to znaczy podkreślane już wcześniej istotowe elementy swej wiary, jak na przykład przenikający judaizm powszechny indyferentyzm, ważny w kontekście przemian współczesnego świata. Judaizm jawi się autorowi jako religia życia przełamująca śmierć, a zatem zdolna do realizacji idei powszechnego humanitaryzmu. Zarazem

---

turfrende, selbst nicht der Meisterhand eines Mendelssohn gegeben gewesen, jene harte Schale, mit welcher der Rabbinismus das Judentum umpanzert hatte, von Aussen zu durchbrechen, um Licht in dasselbe eindringen zu lassen, ohne sein innerstes Wesen, seinen nationalen Geschichtscultus, zu zerstören und ein heiliges Leben zu morden". Ibidem, s. 24—25.

<sup>36</sup> Ibidem, s. 36.

autor krytykował wiele podejmowanych od wieków prób reformy judaizmu, ponieważ zmierzały one zawsze w stronę upodobnienia judaizmu do chrześcijaństwa, zresztą pod wpływem tej religii w większości były czynione, bez oglądania się na specyficzny charakter religii żydowskiej<sup>37</sup>. Żydzi przetrwali w gettach bez stworzenia kasty kapłanów i ich sług, co, według Hessa, ma ogromne znaczenie, ponieważ nie wytworzyło w takim stopniu, jak w zewnętrznym świecie, napięć społecznych, utrwalających niesprawiedliwość życia społecznego, powszechnego wyzysku i pogardy dla godności drugiego człowieka, ogólnie mówiąc — nie negowało idei humanizmu. Zdaniem autora, judaizmowi udało się uniknąć tych niekorzystnych zjawisk, a nawet je niwelować, wpłatając we wszystkie przejawy życia społecznego żydowskie treści. Wiele takich motywów dostrzegał Hess w kulturze i nauce. Odniósł się także do prób reformowania zarówno chrześcijaństwa (przywołał przykład Martina Lutra)<sup>38</sup>, jak i judaizmu (przykład Mojżesza Mendelssohna i jego oświecenia). Hess dostrzegał pozytywne aspekty tych reformacyjnych prób, widział też jednak ich negatywne skutki, które wynikają przede wszystkim z charakteryzującego te reformy podejścia, mianowicie zawsze mają one negatywny stosunek do reformowanej treści, to znaczy odrzucają, traktują jako błędny i szkodliwy, obecny stan swych religii. Zdecydowanie nawołują do odrzucenia wszystkiego, co osiągnięto dotychczas, i stworzenia czegoś nowego (bądź sięgnięcia do źródeł, co wszakże wydaje się złudzeniem, ponieważ owe „źródła” to nic innego, jak aktualne wyobrażenie tego, jak powinna dana religia wyglądać, zawsze jednak postrzegana z perspektywy współczesnej). Hess pisał w związku z tym o kryzysie reform wprowadzanych w ramach judaizmu i o ich niebezpiecznych konsekwencjach dla żydowskiej społeczności: „Nasi współcześni reformatorzy proponowali reformę samej podstawy. Ich reformy mają wyłącznie negatywne znaczenie (jeśli w ogóle jakiegokolwiek znaczenie mają), czyli umacniają niewiarę w naszą narodowość jako pryncypium żydowskiej religii. Nic dziwnego, że ci reformatorzy tylko umacniali obojętność wobec judaizmu i przyczyniali

<sup>37</sup> „Das Judenthum, welches im ersten Kontakte mit der modernen Bildung sich aufzulösen drohte, das Judenthum — wir dürfen es heute aussprechen, ohne Furcht, von der Geschichte Lügen gestraft zu werden hat auch diese letzte Gefahr, vielleicht die grösste, die jemals seine Existenz bedrohte, glücklich überstanden! Nicht von Seiten der Wissenschaft, noch von Seiten des Lebens erwachsen ihm heute noch Gegner, sondern höchstens von Seiten Derer, die sich als deren Vertreter und Vermittler präsentieren, ohne dazu berufen zu sein”. Ibidem, s. 37.

<sup>38</sup> W *Die Heilige Geschichte der Menschheit* Hess przyrównuje Lutra do Machabeusza: „On the other hand, Hess called Martin Luther the Christian Judas Maccabeus because of Protestant iconoclasm, which had found their way into the Catholic Church and than degraded its monotheism”. S. Avineri: *Moses Hess...*, s. 26.

się do nasilenia zjawiska konwersji<sup>39</sup>. Wszelkiego rodzaju reformatorskie próby uczyniły wielkie spustoszenie także w chrześcijaństwie, które, według Hessa, ostatecznie utraciło szansę na „narodowy charakter”, gnębione przez chorobę materializmu i spirytualizmu<sup>40</sup>. Rezultatem kontestacji takiego stanu stały się nowe ruchy powstające pod wpływem pewnych koncepcji filozoficznych nastawionych na stworzenie „religii przyszłości”, religii, która musi na nowo ożywić ducha wiary wyrastającego tym razem z korzeni narodowych. W tym Hess dostrzegał rolę całej religijnej tradycji reformatorskiej, która, jego zdaniem, uruchomiła proces odzyskiwania świadomości narodowej, poczucie bycia narodem. Religia przyszłości, zdaniem autora, będzie religią narodową — i tu Hess widział pozytywną rolę judaizmu, kultywującego od wieków wiarę w naród wybrany<sup>41</sup>. W rezultacie narodem wybranym staną się wszystkie ludy, które kształtują własną religię narodową opartą na historycznym micie, kulcie narodu. Autor dostrzegał to zjawisko we współczesnych mu tendencjach narodowych, tworzenie bowiem świadomości narodowej przybiera jako proces społeczny formę nowego ruchu religijnego, można nawet powiedzieć: pewnej świeckiej formy religijnej (której nie są obce elementy starych kultów pogańskich, na przykład kultu Natury). Ta świecka religia byłaby wypadkową (i przezwyciężeniem) konfrontacji materializmu i spirytualizmu, tego, co jednostkowe, z tym, co ogólne. Hess opisał to zjawisko następująco: „Należy zatem kontynuować tę niedającą się pogodzić opozycję między tym, co jednostkowe, a tym, co ogólne, tym, co materialne, a co duchowe

---

<sup>39</sup> „Unsre heutigen Reformatoren dagegen wollten diese Basis selbst reformieren; ihre Reform hatte nur den negativen Sinn (wenn sie überhaupt einen hatte), den Unglauben an die nationale Grundlage unsrer Religion zu constatiren. Kein Wunder, dass sie nur den Indifferentismus und den Abfall beförderte”. M. Hess: *Rom und Jerusalem...*, s. 38.

<sup>40</sup> Kwestię duchowego, czy też materialistycznego charakteru religii żydowskiej podejmuje Hess w krótkim tekście pod tytułem *Ist die mosaische Lehre materialistisch oder spiritualistisch?*. In: Idem: *Jüdische Schriften*. Herausgegeben und eingeleitet von T. Zlocisti. Berlin 1905, s. 79—80.

<sup>41</sup> Moc i siłę twórczą judaizmu dostrzega Hess w niewiukłaniu żydowskiej religii w spór o spirytualny czy materialny charakter religii w ogóle, czego nie udało się uniknąć chrześcijaństwu. Autor uważa, że religia żydowska wolna jest od tego typu skłonności: „Wenn ich mir erlaube, mich an der Debatte zu beteiligen, die sich in diesem Blatte über den Charakter des Judentums entrollt hat, zwischen denen, die ihm zu materialistische Tendenzen vorwerfen und zwischen denen, die sich gegen solche verwahren und ihm entgegengesetzte Tendenzen zuschreiben, so geschieht es nicht, um mich auf die Seite der einen oder der anderen Partei dieser Kämpen zu stellen. Für mich sind die fundamentalen Prinzipien des Judentums, so wie sie sich bei Moses und den Propheten klar vor der Dazwischenkunft des Parsismus ausgedrückt finden, gleich weit entfernt von jeder dieser beiden exklusiven Tendenzen, die man als materialistische und spiritualistische bezeichnet”. Ibidem, s. 79.

we, aż ostatecznie niedawno odnowione ludy zastąpią to religią opartą na narodzie i kulcie jego dziejów, do czego tajemnicze hasła i klucze ma tylko judaizm. Taka »religia przyszłości«, o której marzyli osiemnastowieczni filozofowie, a także marzą ich współcześni spadkobiercy, nie będzie ani imitacją starożytnego pogańskiego kultu natury, ani też czymś na kształt neochrześcijaństwa i neojudaizmu, które jak upiory istnieją tylko w umysłach naszych religijnych reformatorów. Każdy naród będzie musiał stworzyć własny historyczny kult; każdy lud musi stać się — tak jak lud żydowski — ludem Bożym<sup>42</sup>.

Żywotności żydowskiej wiary dopatrywał się Hess w tym, że pozostaje ona odporna, w przeciwieństwie do chrześcijaństwa, na wszystkie narodowe i humanitarne ruchy nowych czasów. Z konfrontacji ze współczesnością i z wyzwaniem narodowościowymi judaizm wychodzi obronną ręką, ponieważ owe ruchy nie są niczym innym niż powrotem lub nawiązaniem do samej istoty judaizmu<sup>43</sup>. Religia żydowska okazuje się pod tym względem wytrzymała od chrześcijaństwa, które uległo osłabieniu wskutek, jak napisał Hess, »rozpłynięcia się w dogmacie wiary właściwego doświadczenia życia». Autor nie zgodził się zarazem z poglądem Mendelssohna, że w judaizmie brak dogmatu, dlatego reforma ma polegać na jego przywróceniu (powołaniu)<sup>44</sup>. Hess uważa, że problem judaizmu leży w czymś innym, a nie w braku silnych dogmatów, które kształtowałyby pewien kościec

<sup>42</sup> „Eben deshalb muss es an dem unversöhnten Gegensatze der Vereinzelung und Verallgemeinerung, der Materialität und Spiritualität, so lange kränkeln, bis es unter den zu neuem Leben erwachten Völkern durch einen nationalen Geschichtscultus ersetzt wird, von welchem das Judenthum allein das Geheimniss und den Schlüssel hat. Die »Religion der Zukunft«, von welcher einige Philosophen des vorigen Jahrhunderts und ihre heutigen Nachbeter geträumt haben, wird weder eine Parodie des heidnischen Naturcultus, noch jener Schatten des neuchristlichen und neujüdischen Skeletts sein, der in den Köpfen unserer Religionsreformatoren als Gespenst umgeht. Jede Nation muss vielmehr ihren eignen Geschichtscultus haben; jedes Volk muss, gleich dem jüdischen, ein Volk Gottes werben”. M. Hess: *Rom und Jerusalem...*, s. 38.

<sup>43</sup> O nowych tendencjach w ruchu religijnym pisze Hess tak: „Ja, es ist unser Ruhm, dass das religiöse Genie unserer geistigen Elite das Geheimnis der ewigen und universalen Religion gefunden hat. Diese tiefe, primitive und spontane Überzeugung von der Einheit des Lebens haben sie festgelegt und deren moralische, politische und soziale Konsequenzen in ihrer heiligen Literatur und ihrer heiligen Geschichte gezogen. Zu einer Zeit, wo die andern grossen historischen Rassen, durch andere Arbeiten des menschlichen Geistes absorbiert (deren Grösse wir nicht verkennen), den religiösen Sinn verloren und sich zu mystischen Spekulationen und obscönen Kulte verirrt hatten! Auch heute ist es gewiss nicht unsere ausschliesslich spiritualistische Tendenz, die unsere Daseinsberechtigung ausmacht, denn sie ist weit überholt von allen Sekten des orthodoxen Christentums, des katholischen, wie des protestantischen”. M. Hess: *Ist die mosaische Lehre...*, s. 79.

<sup>44</sup> Odnośnie do stanowiska Mendelssohna zob. A. Elon: *Bez wzajemności. Żydzi — Niemcy 1743—1933*. Przeł. K. Bratkowska, A. Geller. Warszawa 2012, s. 61—62.

wiary. Siła judaizmu polega na stałym odwoływaniu się do Boga oraz poszukiwań drogi do Jego poznania i doświadczenia. Żydzi zachowali ważny aspekt doświadczenia religijnego opartego na pilnym studiowaniu Słowa Bożego, akcentowaniu Bożej jedności i jedyności w odniesieniu do świata (monoteizm). Wszystko to mieści się w obszarze bezwzględnej obowiązku stojącego przed każdym Żydem, z którego nie mogą zwolnić go żadne zewnętrzne okoliczności. Taka postawa odporna jest, zdaniem autora, na wszelkie niezdrowe próby reform, choć pełno ich w koncepcjach filozoficznych od czasów oświecenia, które z wyraźnym kultem rozumu konstatuje wszelkie przejawy tradycyjnej religii jako „opium dla tłumów”. Oczywiście, autor zauważył, że również judaizm jest pełny różnych prób reformowania odwołujących się do tchnienia „nowego ducha”. Lecz wszystkie te próby reform potraktowano tak, jak na to zasługują herezje, niemające nic wspólnego z istotą wiary żydowskiej; w związku z tym w ramach diaspory wszystkie te tendencje ostro zwalczano i potępiali je stojący na straży prawdziwego kultu rabinów<sup>45</sup>. Z tej perspektywy, według Hessa, judaizm stanowi naturalną bazę dla nacjonalizmu, w której nigdy w dziejach nie został zagubiony najważniejszy aspekt właściwego doświadczenia wiary: „Żyd na stałe i bezwzględnie należy do judaizmu, bez względu na to, czy on jest apostatą, czy też apostatami byli jego przodkowie. W kontekście nowoczesnego rozumienia religii wydaje się to paradoksalne. Jednak przynajmniej w praktyce znalazłem potwierdzenie. Także ochrzczony Żyd pozostanie Żydem, choćby nie wiadomo jak głośno się temu sprzeciwiał. Dzisiaj między światłym a ochrzczonym różnica jest ledwo widoczna. Mój przyjaciel Armand L., który przeszedł konwersję i został ochrzczony, w dużo większym stopniu niż niejeden obrzezany Żyd jest zainteresowany losami swych dawnych towarzyszy i tym samym wierniej zachował wiarę w żydowską narodowość od niejednego z naszych światłych rabinów”<sup>46</sup>. Zatem bycie Żydem jest, zdaniem Hessa, wrodzone, więc konwersja nie musi wcale prowadzić do herezji i odejścia od prawdziwego sensu żydowskiej wiary. W judaizmie znane jest tylko zjawisko apostazji, ale i ono nie zawsze musi prowadzić do zaprzeczenia istoty judaizmu. Hess zaproponował inne spoj-

<sup>45</sup> M. Hess: *Rom und Jerusalem...*, s. 39–40.

<sup>46</sup> „Ein Jude gehört seiner Abstammung nach stets dem Judentum an, gleichviel, ob er oder seine Vorfahren Apostaten geworden sind. Das mag nach modernen Religionsbegriffen paradox erscheinen. In der Praxis wenigstens habe ich diese Ansicht bewährt gefunden. Auch der getaufte Jude bleibt Jude, wie sehr er sich auch dagegen sträuben mag. Heute ist kaum noch ein Unterschied wahrzunehmen zwischen den aufgeklärten und den getauften. Mein Freund Armand L., dessen Grosseltern sich schon taufen Hessen, interessiert sich noch lebhafter, als mancher beschnittene Jude für das Wohl und Wehe seiner Stammesgenossen, und er hat den Glauben an die jüdische Nationalität treuer bewahrt, als unsre aufgeklärten Rabbiner”. Ibidem, s. 40.

rzenie na to zjawisko, które nie musi automatycznie prowadzić do herezji. Odwołał się przy tym do swego pojęcia rasy, która charakteryzuje zarówno fizyczną, jak i psychiczną przynależność do danej grupy wraz z bagażem kulturowym. Cechą rasy jest poczucie narodowe, na którym można budować nowoczesny nacjonalizm. W tym względzie judaizm ma wszystko, co niezbędne do realizacji takiego postulatu, w tym tkwi jego siła.

Każdy naród tworzy własną narodową kulturę, podobnie Żydzi — ich kultura wyrasta z własnej narodowej treści. Z tego powodu stosunek Żydów do kultur innych narodów, wśród których żyją, może być jedynie powierzchowny i żaden proces asymilacji czy emancypacji nie jest w stanie tego zmienić. Zarazem sam judaizm zmienia się, według Hessa, wewnętrznie także pod wpływem dziejowych przemian otoczenia. Autor jest przekonany, że zmiany te są wynikiem koniecznego procesu dziejowego, w którym można wskazać trzy ważne dla żydostwa epoki: pierwsza epoka to kształtowanie się żydowskiego prawa. Dokonało się to po ucieczce z Egiptu — wtedy doszło do zawarcia nowego przymierza z Bogiem i za sprawą Mojżesza do ukształtowania właściwej postaci judaizmu. Druga ważna epoka kształtowania prawa to okres po niewoli babilońskiej, kiedy Żydzi wrócili do Palestyny, choć nie wszyscy. Jest to epoka powstania diaspory, czyli kształtowania się żydowskiego życia społecznego w dwóch obszarach — jeden w samej Palestynie, drugi, który faktycznie przetrwał do nowych czasów, to życie w diasporze, poza Ziemią Obiecaną. Hess jest zdania, że obecnie nadchodzi czas trzeciej wielkiej epoki, która będzie epoką wyzwolenia Żydów z trzeciego wygnania. Krytykuje on stan żydostwa jako konsekwencję zjawisk występujących w drugiej epoce, ponieważ wszelkie reformy prowadzone przez rabinów nie sięgają do prawdziwego ducha judaizmu, co skutkuje tym, że przywódcy narodu żydowskiego nie rozumieją prawdziwej istoty judaizmu, i sprzyja raczej utrwaleniu skostniałej ortodoksji opartej na inercji oraz konserwatyzmie.

Według Hessa, rabini w większości nie dostrzegają prawdziwej istoty problemu reformy. W dobie przemian rewolucyjnych i powstawania świadomości narodowej przed judaizmem stoi zadanie przyłączenia się do pierwszego szeregu reformatorów, co w pewien sposób realizuje także religijny postulat prozelityzmu, który chociaż dawno przez Żydów porzucony (właściwie ów uniwersalny prozelityzm przejęło z judaizmu chrześcijaństwo), teraz, w nowych czasach, w ramach nowej epoki musi ponownie dojść do głosu<sup>47</sup>. Judaizm ma, według autora, zarazem piękną narodową tradycję, która może być znakomitą podstawą nowych reform. Historia Żydów — już od czasów starożytnych — obfituje w przykłady

---

<sup>47</sup> Ibidem, s. 42—43.



bohaterskich bojowników o wyzwolenie narodowe, a zarazem od dwóch tysięcy lat niegasnącą nadzieją na powrót z wygnania i odrodzenie narodowe<sup>48</sup>. Zagrożeniem żydowskich dążeń mógł być obecny w tradycji wyłącznie ustny przekaz zasad (Tora ustna), co sprawiało, że judaizm był podatny na wielość interpretacji, w tym również fałszywych. Autorowi chodzi tu głównie o metaforyczne znaczenie tak zwanej ustnej tradycji, która zbyt mocno skostniała wokół wyłącznego kultu samej Księgi, stając się tym samym nauką hermetyczną dla większości, przestając kształtować tak ważnego ducha narodowej świadomości wśród Żydów. Niebezpieczeństwo to dzisiaj minęło, a cała uwaga i wysiłek reformatorski powinny, zdaniem Hessa, pójść w kierunku odnowienia narodowej tradycji, wyrażającego się w kulcie narodowych bohaterów z przeszłości, i na tym podłożu budowania własnego żydowskiego mitu narodowego<sup>49</sup>. To zadanie stoi przed współczesnymi reformatorami: Hess podkreśla, że należy ponownie pobudzić w Żydach dawno zapomniane i stłumione poczucie dumy narodowej, opartej na przeświadczeniu o ważności religii żydowskiej dla całej ludzkości oraz na przeświadczeniu o ważności przymierza, jakie Bóg zawarł z ludem wybranym, który jest reprezentantem całej ludzkości, dla powszechnego humanizmu. Autor zauważa, że wielkość judaizmu tkwi w jego źródłach — to Żydzi zostali ludem wybranym, to z Żydami zawarł Bóg wielkie przymierze i to oni pełnią istotną funkcję reprezentantów ludzkości. Daje im to pewne przywileje jako przywódcom całego ludu, ale też stawia przed judaizmem wielkie wyzwanie: poprowadzenia reformy całej ludzkości do urzeczywistnienia idei człowieczeństwa i powszechnego humanitaryzmu. Hess jest przekonany, że konsekwencją podjęcia tego wyzwania będzie nadejście trzeciej wyzwoleniczej epoki, która w rezultacie

---

<sup>48</sup> „Dieser Beschäftigung verdankte das Judenthum seine nationale Wiedergeburt nach dem babylonischen Exil und seinen gleichzeitigen Fortbestand in der Zerstreuung; ihr verdankte es später seine heroischen Kämpfer gegen griechische und römische Nationalfeinde; ihr verdankte, es endlich nach dem Untergange des zweiten Reichs seinen Fortbestand in einem fast zweitausendjährigen Exil. Ihr wird es auch seine zukünftige nationale Wiedergeburt verdanken”. Ibidem, s. 44—45.

<sup>49</sup> „Mit Recht hatte man sich lange Zeit dagegen gesträubt, die mündliche Fortbildung des Gesetzes niederzuschreiben. Hätte man das Gesetz nur in den Schulen mündlich fortentwickelt, so wäre das Judenthum nie der Gefahr ausgesetzt gewesen, sein nationallegislatorisches Genie zu verlieren. Aber man musste die mündliche Lehre niederschreiben, um der noch grossem Gefahr einer gänzlichen Vergessenheit derselben in der Zerstreuung vorzubeugen. Heute ist diese Gefahr nicht mehr vorhanden. Der andern aber entgehen wir nur, wenn wir gegen den anstarrenden Formalismus den Geist der Kritik, gegen den auflösenden Rationalismus den heiligen, patriotischen Geist, der unsre Gesetzgeber, Propheten und Schriftgelehrten stets beseelte, wieder in uns erwecken”. Ibidem, s. 45. Zob. S. Avineri: *Moses Hess...*, s. 214.

przyniesie nastanie nowych czasów, a samym Żydom — restaurację ich żydowskiego państwa<sup>50</sup>.

W dalszej części swych wywodów odnosi się Hess do aktualnej kondycji judaizmu, wskazując, że w judaizmie, podobnie jak w całym otaczającym go świecie, dominują dwie tendencje, które stoją w ostrej względem siebie opozycji. Obie te tendencje są reakcją na zmiany społeczne wywołane rewolucją francuską i obaleniem dotychczasowego porządku życia społecznego, ale także innym spojrzeniem na świat i człowieka. Jedna tendencja, krytycznie oceniana przez Hessa, jest dramatyczną próbą obrony wiary przez obronę jej naiwnej „starej” formy. Zdaniem autora, jest to nic innego, jak bezkrytyczna próba zawrócenia biegu historii i rozpaczliwa reakcja na negatywne tendencje współczesności, przede wszystkim na podnoszony tu mocno wątek nihilizmu i alienacji jako konsekwencji zachodzących przemian<sup>51</sup>. Hess zdecydowanie krytykował takie stanowisko, uważając je za bardzo szkodliwe i nierealizujące, a nawet przeszkadzające w realizacji dziejowej roli judaizmu<sup>52</sup>. Postawa taka wywołała reakcję przeciwników, których autor zalicza do drugiej tendencji we współczesnym judaizmie związanej z próbami reform. Reformy te z reguły są podejmowane jako negatywna odpowiedź na przeciwne stanowisko i tym samym reformatory, jak zaznacza Hess, w swych reformach podążają złą drogą, ponieważ praktycznie każdy z nich proponuje własną jedyną drogę reformy, co prowadzi do ogromnego rozdrobnienia, jeśli nie do chaosu, w którym brak jakiegś spójnej wizji, zdolnej przekonać Żydów i zmienić życie żydowskiej diaspory. Wszelkie reformy podejmowane w tym duchu są, według Hessa, nieskuteczne, ponieważ z reguły okazują się mało aktualne w kontekście

<sup>50</sup> „Wir werden dann wieder des heiligen Geistes theilhaftig, der die Macht hat, das jüdische Gesetz fortzubilden und nach dem Bedürfniß des jüdischen Volkes umzugestalten. Komme dann das Ende des dritten Exils, so wird uns die Restauration des jüdischen Staates in der rechten Weise vorbereitet finden”. M. Hess: *Rom und Jerusalem...*, s. 45.

<sup>51</sup> „Im Judenthum, wie in der ganzen modernen Welt, machen sich zwei Hauptrichtungen gehend, die, obgleich diametral entgegengesetzt, doch beide aus dem Bedürfniss nach objektiv gültigen Normen, und aus der Unfähigkeit entsprungen sind, sie zu schaffen. Die Einen werden in Folge dessen zur Umkehr in den alten kritiklosen Glauben veranlasst, welcher Glaube jedoch bei ihnen seinen naiven, wahrheitsgetreuen Charakter eingebüßt hat. In ihrer Verzweiflung, aus dem Nihilismus heraus zu kommen, verharren sie im bewussten Widerspruch mit der Vernunft. Diese verzweifelte Reaktion, welche die Errungenschaften der Kritik und der Revolution in die Schanzen schlägt, ist in der christlichen Welt als Supematuralismus bekannt”. Ibidem, s. 51—52. Hess stwierdza, że w chrześcijańskim świecie nurt taki nazywany jest ponadnaturalizmem. Por. M. Hess: *Über den Begriff der Nationalität*. In: Idem: *Jüdische Schriften...*, s. 12.

<sup>52</sup> „In der jüdischen ist sie vertreten durch Hirsch in Frankfurt a. M. und andere minder begabte Geister, sowie durch pure Ignoranten und Heuchler, mit deren Namen Sie keine Bekanntschaft zu machen brauchen”. M. Hess: *Rom und Jerusalem...*, s. 52.

szybko zachodzących przemian społecznych. Brak im wizji dynamiki dziejowej podczas wydobywania z religii i kultury żydowskiej tego, co istotowe i co może zapewnić pożądane efekty reformy<sup>53</sup>.

Podobną do zarysowanej tendencję reformatorską, którą Hess obserwuje wśród żydostwa niemieckiego, widzi on także w środowisku Żydów francuskich, mimo że diaspora francuska funkcjonuje w odmiennych realiach. Dla autora klasycznym przykładem reformatorskiej utopii w środowisku francuskim jest reformatorska misja Józefa Salvadora. Salvador ocenia — i z tym Hess się zgadzał — że pomimo pewnych innych zachowań we francuskim judaizmie wyraźnie daje się wyróżnić skłonność do łączenia różnych historycznych kultów i wchłaniania ich w ramach reformy przez starą ortodoksyjną wiarę. Sam Salvador jest znakomitym przykładem konsekwencji takiego stanowiska. Hess pisał sceptycznie, że Salvador rozbudza w Żydach pragnienie powrotu do Jerozolimy, głosi hasło powstania żydowskiego państwa (lub czegoś na jego kształt) z nową Jerozolimą, lecz środki, które proponuje dla realizacji tej idei, są co najmniej niewystarczające, a nawet śmiertelnie dla żydostwa niebezpieczne. W konkluzji wyraża się o koncepcji Salvadora następująco: „Jeśli dobrze zrozumiałem autora, jego nowa Jerozolima miałaby się stać światową stolicą fuzjonistów. Salvador wydaje się przy tym głosić osobliwy pomysł, że mianowicie wpierw wszyscy Żydzi powinni nawrócić się na chrześcijaństwo, aby następnie wszystkich chrześcijan nawrócić na judaizm, czyli działanie, które zostało już podjęte przed 180 laty i tym samym wcale nie wydaje się takim nowym pomysłem, jak zdaje się myśleć Salvador. Judaizm, który ma w głowie Salvador, jest ideą tak zupełnie nową, jak jego wizja chrześcijaństwa”<sup>54</sup>. Koncepcję Salvadora oceniał zatem Hess krytycznie, co wynika z przypisania

---

<sup>53</sup> „Dieser Reaktion gegenüber haben die negativen Reformbestrebungen noch immer als spezifisches Gegengift ihre Berechtigung, wenn auch der abstrakte Verstand es zu keinen gültigen Normen bringen kann. Das charakteristische dieser negativen Geistesrichtung, welche sich vergebens abmüht, etwas zur allgemeinen Geltung zu bringen, liegt eben in ihrer individualistischen Zersplitterung. Die modernen Religionsreformatoren und Religionsfabrikanten sind Sektierer ohne Sekten. Jeder von unsem jüdischen Protestanten hat seinen eignen Codex. Aus diesem Chaos von Meinungen wird sich ohne Zweifel ein neues Leben entwickeln; aber dieses neue Leben, welches bereits in der jungem Generation unsrer jüdischen Gelehrten sich zu entfalten beginnt, wird ganz andre Resultate liefern, als man bisher in den Kreisen der deutschen Culturjuden erwartete”. Ibidem.

<sup>54</sup> „Habe ich den Verfasser recht verstanden, so soll sein neues Jerusalem die Welt-hauptstadt der Fusionisten werden. Salvador scheint ausserdem die sonderbare Idee zu liebkoosen, die Juden sollten sich zuerst zum Christenthum bekehren, um die Christen wieder zum Judenthum zu bekehren eine Arbeit, die schon vor achtzehnhundert Jahren begonnen wurde, welche daher nicht so neu ist, als Salvador zu glauben scheint. Das Judenthum, welches Salvador im Kopfe hat, ist freilich eben so neu, als sein Christenthum”. Ibidem, s. 53. Por. T. Zlocisti: *Moses Hess...*, s. 372.

autorowi niewielkiego rozeznania zarówno w judaizmie, jak i w chrześcijaństwie. Wszystko to pachnie utopijną wizją reformy nie tylko judaizmu, lecz za jego pomocą także całej ludzkości (a przynajmniej chrześcijaństwa), bo nie ma żadnych szans powodzenia.

Według Hessa, nie ma w judaizmie miejsca na reformę, która wiązałaby w jakiś sposób judaizm z inną religią (chodzi głównie o chrześcijaństwo), nawet gdyby miała ona wspólne z judaizmem korzenie. Judaizm sam w sobie znajduje wiele argumentów za zachowaniem swej tradycji i dogmatów bez żadnej konwersji na chrześcijaństwo, podobnie jak samo chrześcijaństwo znajduje wiele argumentów za pozostaniem w swej wierze. Hess jest przekonany, że reforma i konfrontacja tych dwóch religii wypadają na korzyść judaizmu, a stulecia istnienia obu religii pokazały, że to chrześcijaństwo powinno się od żydowskiej wiary uczyć tolerancji i harmonijnego współżycia obok siebie różnych wyznań. Judaizm jest religią tolerancji i szacunku dla ludzkiej godności, z chrześcijaństwem zaś w przeszłości bywało różnie, a i współcześnie, zdaniem autora, niewiele się zmieniło<sup>55</sup>.

Hess dostrzegął w treści żydowskiej religii pozytywną siłę, dzięki której judaizm uniknął błędów chrześcijaństwa. Ponadto zmiana położenia Żydów w konsekwencji przemian społeczno-politycznych stawia ich samych i wyznawaną religię w nowej sytuacji. Judaizm dzięki docenieniu industrializacji oraz merkantylnej treści tych przemian, charakteryzujących otaczające Żydów ludy i narody, jest zdolny do realizacji swych celów duchowej odnowy, a także do głoszenia ideałów człowieczeństwa i humanizmu, tym samym podkreślania wśród ludów indogermańskiej rasy (typu) tego wszystkiego, co w niej najlepsze<sup>56</sup>. Judaizm ma więc do wypełnienia dziejową misję. Na czym jednak misja ta, według Hessa, miałaby polegać?

Przede wszystkim autor podkreśla, że dla Żydów zamknęło się to, co kierowało ich życiem i działaniem w przeszłości. Nowa misja narodu żydowskiego ma polegać na uwolnieniu świata od fanatyzmu i negatywnych przesądów, również wobec samych Żydów. Realizacja takiej misji wymaga spełnienia wielkiej idei judaizmu, to znaczy powrotu Żydów do Syjonu, odnowienia państwa żydowskiego. Na tym celu powinien się skupić cały wysiłek diaspory, i to w podwójnym wymiarze: religijnym (co wiązało się z tradycją judaizmu od samego jego początku), ale także społeczno-politycznym. Dodajmy, że wskazanie takiego celu stawia Hessa w rzędzie prekursorów nowoczesnego syjonizmu<sup>57</sup>.

<sup>55</sup> M. Hess: *Rom und Jerusalem...*, s. 53—54.

<sup>56</sup> Ibidem, s. 54.

<sup>57</sup> „Bemerken Sie vorab, dass von allen den Wohlthaten, welche die Juden angeblich oder wirklich in Folge ihrer Zerstreuung der civilisirten Welt bringen, keine ihr entzogen

Hess uznawał, że judaizm czyni nawet pewne zobowiązanie wobec chrześcijaństwa, ażeby jako „starszy brat” kierować je na drogę reformy i oświecenia wiary, która w swej właściwej postaci powinna się opierać na tolerancji i wyzbyciu się wszelkiego fanatyzmu<sup>58</sup>. Jednocześnie autor wyraża przeświadczenie, że taka reforma jest jedyną drogą realizującą cel oświeconego żydostwa. Każda inna ortodoksja i brak otwarcia judaizmu na nowe postulaty skazują Żydów na ostrą konfrontację przede wszystkim z chrześcijaństwem, konfrontację, która dla Żydów może mieć tylko negatywne konsekwencje, ponieważ stanowią mniejszość w morzu chrześcijańskiej większości, a ta — jak wielokrotnie pokazała historia — potrafi wobec żydostwa postępować bezwzględnie, a nawet brutalnie. Niebezpieczeństwo tak zgubnej konfrontacji dostrzega autor również w czasach współczesnych, czego dowodem może być choćby nowy typ antysemityzmu. Dla judaizmu oznacza to w najogólniejszych zarysach duchową śmierć, całkowitą konwersję, a w ostateczności unicestwienie diaspory, czego symptomami są asymilacja i emancypacja. Hess przywołał memento: asymilacja żydostwa jest praktycznie niewykonalna w swej istocie, a Żyd zawsze pozostanie Żydem, bez względu na to, co robi i jakie podejmuje kroki, by stan swego żydostwa usunąć<sup>59</sup>.

---

würde, nachdem der jüdische Staat wieder hergestellt wäre. Denn wie schon zur Zeit der Rückkehr aus dem babylonischen Exil nicht sämtliche Juden auf einen messianischen Zauberschlag ihre Wohnsitze in Palästina nahmen, vielmehr der grössere Theil derselben, trotz der Restauration des jüdischen Staates, in den Ländern zurück blieb, in welchen sich Juden seit der Zertreuung Israels und Juda's niedergelassen hatten, ebenso wenig dürfen wir erwarten, dass bei einer zukünftigen Restauration ein solches Wunder stattfinden werde. Mir scheinen übrigens die angeblichen Wohlthaten, welche die Juden in ihrer Zerstreuung der Weltbringen, *pour le besoin de la cause* übertrieben zu werden". Ibidem. Teodor Herzl bez wątpienia darzył Hessa wielkim szacunkiem, chociaż gdy tworzył swoją koncepcję rozwiązania kwestii żydowskiej, nie znał jego poglądów. Dla ruchu syjonistycznego owa nieznamość okazała się ważna, ponieważ Herzl przyznał, że gdyby poglądy Hessa znał wcześniej, nigdy nie napisałby swego *Państwa żydowskiego*, skoro w *Rzymie i Jerozolimie* odnajduje wszystko to, co dla sformułowania idei syjonistycznej było potrzebne: „When more than 30 years later Theodore Herzl wrote his *The Jewish State*, he had never heard of Hess' volume. When, at a later stage, it was brought to his attention he said that had he known of *Rome and Jerusalem*, he would never have written his own tract, as so much of his thought had already been prefigured in Hess' writings". S. Avineri: *Moses Hess...*, s. 243—244.

<sup>58</sup> M. Hess: *Rom und Jerusalem...*, s. 54. Hess przywołuje tu sławne wyrażenie Lessinga z *Nathana wędrowcy*: „Was mich Euch zum Christem macht, das macht Euch mir zum Juden”.

<sup>59</sup> Ibidem, s. 55.

## Istota żydowskiej reformy

Jak wskazano, Hess krytykował wszelkie dotychczasowe próby reform wypływające z judaizmu, w jednakowej mierze wewnętrzne i skierowane na zewnątrz. W odniesieniu do poszczególnych koncepcji reform krytyka ta ma różne natężenie. Autor bezwzględnie odrzucił reformy wychodzące poza obszar judaizmu (na przykład koncepcję Salvadora) lub też te, które rozmywają judaizm w powszechnej idei człowieczeństwa, proponując w zasadzie porzucenie wiary na rzecz bliżej nieokreślonej idei humanizmu w ramach wielkiej ludzkiej rodziny. Wszystko to prowadzi do destrukcji żydowskiego życia i żydowskiej tożsamości<sup>60</sup>. Hess wątpi w szczerość i sensowność takiej drogi, podejrzewa bowiem, że taka opcja zbyt wyraźnie łączy się z regularnie przywoływanym w pewnych środowiskach chrześcijańskich apelem o „nawrócenie” Żydów, „zabójców naszego Pana Chrystusa”, na jedyną prawdę i w rezultacie odkupienie przez nich skazy grzechu popełnionego wobec Zbawiciela. Zdaniem chrześcijan, ślepa synagoga winna odzyskać wzrok, przejrzeć na oczy i uwierzyć w Mesjasza — misja judaizmu została wraz z przyjściem Chrystusa wypełniona, a Żydzi, odrzucając Zbawiciela, uparcie tkwią w grzechu i z tego grzechu, należy ich, nawet wbrew woli, wyzwolić. Opcja idei powszechnego człowieczeństwa jest, zdaniem Hessa, wodą na młyn takich radykalnych poglądów<sup>61</sup>.

Tymczasem reforma, jaką proponuje autor, ma przybrać zupełnie inny charakter. Istotą propozycji autora wydaje się powiązanie powszechnej idei humanizmu i człowieczeństwa ze ściśle określoną koncepcją narodową. Według Hessa, naród jest nieodzowną częścią społeczeństwa i humanizmu, w takim stopniu, że bez narodu i świadomości narodowej nie ma możliwości zbudowania właściwych i sprawiedliwych relacji międzyludzkich opartych na powszechnej zasadzie równości oraz ludzkiej godności,

<sup>60</sup> Poglądy takie głosiły środowiska skupione wokół potężnej i wpływowej także poza diasporą rodziny Hirschów. Zob. T. Zlocisti: *Moses Hess...*, s. 371—372.

<sup>61</sup> „Sie stellen das Dilemma auf, man müsse entweder mit dem Luxemburger Hirsch das Ziel und die Grundwesenheit des Judenthums in der Humanität erblicken; dann sei nicht das nationale, sondern das humane Ziel, wie es im Freimaurerthum und der Reform auftrete, würdig erstrebt zu werden; dann aber habe auch das Judenthum, wie jede kirchliche oder staatliche Genossenschaft, die Bestimmung, vom allgemeinen Menschenthum verschlungen zu werden. Oder man sehe mit dem Frankfurter Hirsch im Judenthume das ausschliessliche Heil; dann stehe man im Widerspruch mit den modernen Humanitätsbestrebungen und dürfe so wenig, wie das orthodoxe Christenthum, an die öffentliche Meinung unsres Jahrhunderts appelliren, da sie solchen Appell mit ähnlichen Empfindungen anhören würde, wie eine chinesische Proklamation und eine päpstliche Jeremiade”. M. Hess: *Rom und Jerusalem...*, s. 56.



czyli tego wszystkiego, co składa się na istotę humanizmu. Autor żywi przekonanie, że tak ujęty humanizm wyraża także istotę judaizmu: „Wierzę, że narodowa istota judaizmu nie tylko nie wyklucza ani humanizmu, ani cywilizacji, lecz wprost przeciwnie obie są jej konieczną konsekwencją. Jeśli jednak bardziej podkreślam narodowe korzenie judaizmu niż jego uniwersalne aspekty, czynię to wyłącznie z tego powodu, że ludzie w naszych czasach w większym stopniu zwracają uwagę na piękne owoce wyrosłe z kulturowej gleby, i delektują się nimi, niż na to, co ową glebę użyźnia i przynosi te owoce. Judaizm jest źródłem całego naszego współczesnego humanitarnego spojrzenia na ludzkie życie”<sup>62</sup>. Hess był więc przekonany o zasadniczej roli judaizmu w ogólnych dziejach ludzkości. Judaizm jest źródłem współczesnych idei humanizmu i kształtowania nowej kultury. Zarazem reprezentuje on religię totalną, której totalność zawiera się w istocie przymierza zawartego między Bogiem i człowiekiem, którego reprezentuje naród wybrany — Izrael. W interpretacji Hessa religijna idea przymierza Boga i człowieka nabiera świeckiego charakteru — historia jest reprezentacją żydowskiej wiary w dziejową misję. Dzięki judaizmowi dzieje ludzkości są niejako „uświęcone” — tworzą świętą historię. Dzieje nabrały swego dynamizmu wraz z historycznym faktem wygnania Żydów i, zdaniem autora, wszystko to, co działo się od tego wydarzenia (po upadku powstania Bar Kochby w 135 roku naszej ery) do czasów jemu współczesnych, stanowiło wyłącznie inny sposób manifestacji żydowskiego humanizmu. Autor wyrażał przekonanie, że nauczanie moralne chrześcijaństwa i idee reformatorskie wraz ze zmianami, jakich dokonała rewolucja francuska, są tylko wprowadzeniem w życie i dynamicznym rozpowszechnieniem nauk obecnych od zawsze w judaizmie. Szczególnie mocno podkreślał Hess rosnącą świadomość humanizmu związaną z traktowaniem ludzkości jako jednego wielkiego kolektywu. Ludzkość powinna z tej perspektywy tworzyć jedną wielką rodzinę niczym jeden wielki organizm składający się z poszczególnych członków/części. W takim organicznym ujęciu sens humanizmu wyraża się wyłącznie w trwaniu we wspólnocie, tak jak poszczególne członki, które rację swego bycia mają tylko jako części całości, odłączone zaś od tej całości tracą swój sens. To ważne stwierdzenie Hessa

---

<sup>62</sup> „Ich glaube, dass das nationale Wesen des Judenthums die Humanität und Civilisation nicht nur nicht ausschliesst, sondern zur nothwendigen Consequenz hat. Wenn ich trotzdem die nationale Wurzel mehr als die humanen Blüthen des Judenthums betone, so hat das seinen Grund darin, dass man in unsrer Zeit nur zu geneigt ist, die schönen Blumen der Culturgeschichte zu sammeln, um sich damit auszus schmücken, statt sie in dem Boden, auf dem sie wachsen, zu pflegen. Aus dem Judenthum ist unsre ganze heutige humanitäre Lebensanschauung hervorgewachsen”. Ibidem, s. 56—57. Zob. S. Avineri: *Moses Hess...*, s. 218—219.

ujmującego społeczeństwo i naród jako części organicznej całości kształtuje również poczucie misji i celu przyświecającego ludzkości. Narody w tej koncepcji tworzą *communis* — i z tej perspektywy wszystkie pozostają równe i w tym samym stopniu ważne (konieczne), a wszelkie występujące między nimi antagonizmy i tendencje do dominacji jednych nacji nad innymi, często wynikające z nierównego traktowania poszczególnych nacji, wywołują jedynie zakłócenie właściwego biegu dziejów, ponieważ szkodzą wspólnocie (owej *communis*). Jeszcze większe niebezpieczeństwo widział Hess we wszelkich ruchach antynarodowych i reakcyjnych. Wszystkie one mocno, zdaniem autora, przeszkadzają w intensyfikacji postępu i kształtowaniu postawy humanitarnej. Hess dostrzegał dziejowe zadanie dla Żydów, którzy przez stulecia, pomimo wielu przeciwności i praktycznie w poczuciu permanentnego zagrożenia, byli w stanie zachować humanistyczną postawę dzięki stałemu podkreślaniu sakralnego wymiaru relacji międzyludzkich, postawę, której fundament stanowi przymierze zawarte między Bogiem i człowiekiem, co w konsekwencji nadaje sens wszelkim ludzkim działaniom<sup>63</sup>.

Hess, kreśląc historię ludzkości, nie bał się odwołania do modnych wówczas koncepcji wywodzących swe źródła z obserwacji życia w przyrodzie. Ogólnie w świecie zarówno przyrodniczym, jak i zwierzęcym trwa walka o przetrwanie, w której ginie element słabszy, a pozostaje tylko silniejszy. Dzieje ludzkości kształtowały się podobnie, choć pojawił się w nich element obcy światu przyrody. Tym elementem napędzającym i determinującym w pewien sposób działania człowieka był ostateczny cel ludzkości, to znaczy powszechna fuzja — stworzenie całości na kształt organizmu złożonego z różnych części, członów wzajemnie na siebie wpływających i tylko w ramach tej całości zachowujących swoją rację bytu. Dla Hessa historia człowieczeństwa jest immanentnie zrozumiała, niejako samoczynna, ogarniająca sferę życia człowieka zarówno w wymiarze biologicznym, jak i społecznym<sup>64</sup>, w stanie natury trwa w niej ciągła rywalizacja — stan wojny. Człowiek jednak, budując przestrzeń życia społecznego, potrafi częściowo antycypować stan permanentnego konfliktu, wprowadzić twórczy i służący wszystkim stan pokoju. Do tego niezbędnym czynnikiem jest jednak łączenie i fuzja kultur. Różne ludzkie rasy (typy), które między sobą rywalizują, w ramach fuzji nie są już zaciekłymi przeciwnikami, lecz niezbędnymi członami humanistycznej całości — ludzkiej *communis*. Hess postrzegał historię jako właśnie postępujący proces fuzji poszczególnych ras ludzkich. Zarazem proces ten, zapoczątkowany współcześnie przez

<sup>63</sup> M. Hess: *Rom und Jerusalem...*, s. 57—58.

<sup>64</sup> T. Zlocisti: *Moses Hess...*, s. 297—298.

francuską rewolucję, ostatecznie pogrążył obecną od średniowiecza ideę uniwersalizmu opartego wyłącznie na przynależności religijnej do wielkiej wspólnoty *christianitas* i ignorującej wszelkie podziały na nacje i narody, czyli antynarodowej. Zdaniem Hessa, owa utopijna wizja jedności w ramach antynarodowego uniwersalizmu okazała się wyłącznie idealistycznym marzeniem niemającym nic wspólnego z rzeczywistym mechanizmem życia społecznego. Dlatego w gruncie rzeczy w czasach nowożytnych została skompromitowana wraz z osłabieniem roli religii i Kościoła w życiu społecznym<sup>65</sup>. Uniwersalizm społeczny musi być zatem oparty na akceptacji odmienności ludzkich ras (typów), bo jego częścią są poszczególne narody, razem tworzące humanistyczny organizm.

Mojżesza Hessa wizja ludzkości przybrała wymiar kosmiczny: „Ludzkość jest jak uniwersalne życie kosmiczne, które wszystko zamyka, w tym również indywidualne życie mikrokosmiczne. Dopiero w nim swój byt osiągają wszelkie twory i owoce ducha. Jest ona jak żywy organizm, którego pierwotne rasy i plemiona stają się organami i członkami. W organizmie mogą pewne części, które wcześniej osiągnęły stan embrionalnego rozwoju, przeważać i wystawać ponad inne. Jednak w całości zostaną ponownie wchłonięte i zanikną w czasie, gdy organizm będzie dojrzewał. Inne zaś organy, które wcześniej wydawały się niepozorne i marne, osiągną swój właściwy stan rozwoju i znaczenie wtedy, gdy organizm odpowiednio wzrośnie i dojrzeje”<sup>66</sup>. Przez analogię do rosnącego organizmu autor kreśli historię społeczną, w której na poszczególnych etapach rozwoju/dojrzewania człowieczeństwa — jak w wypadku organizmu — niektóre jego człony, to znaczy narody, osiągają we wczesnych stadiach dojrzewania dużą przewagę nad innymi narodami, przerastając je i wyrastając poza normalny swój kształt przypisany ze względu na całość organizmu. W tym sensie zdobywają zdecydowaną dominację nad innymi narodami. Historia wydaje się autorowi pełna przykładów takich „rozrośniętych” na jakimś etapie dziejów ludów/narodów. Taka wizja dziejów jest wizją Hegla: dzieje to pochod Ducha reprezentowanego przez poszczególne ludy/narody: wprawdzie Grecy, potem Rzymianie, aż wreszcie przyszła kolej na Niemców. Hess,

<sup>65</sup> M. Hess: *Rom und Jerusalem...*, s. 59.

<sup>66</sup> „Die Menschheit ist, wie das universale, kosmische Leben, welches erst in ihr zum Abschluss gelangt, und wie das individuelle, mikrokosmische Leben, in welchem alle Blüten und Früchte des Geistes erst zum Dasein kommen, ein lebendiger Organismus, von dem die ursprünglichen Racen und Volkstämme die Organe und Glieder sind. In einem Organismus können gewisse Theile, die während der embryonischen Entwicklung hervorragten, in dem Maasse wieder zurück treten und schwinden, als der Organismus seiner Vollendung entgegen schreitet. Andre Organe, die früher ein unscheinbares, kümmerliches Dasein hatten, erlangen erst Einfluss und Bedeutung, nachdem der Organismus zur Reife gediehen ist”. Ibidem, s. 59.

w ogólnych zarysach zgadzając się z koncepcją Hegla, stan dominacji jednych ludów nad innymi postrzegał w kategoriach niedojrzałości ludzkiego organizmu. Organizm ten charakteryzuje jednak stały proces dojrzewania, który stopniowo usuwa owe nieproporcjonalne ze swej perspektywy i nieharmonizujące z innymi „przerosty”, doprowadzając do osiągnięcia wymaganego do prawidłowego rozwoju całości właściwego dojrzewania wszystkich członków, czyli wszystkich narodów, składających się na całość humanitarnego *communitas*. Etap dochodzenia ludzkości do właściwego stanu wzrostu przypada, zdaniem Hessa, na czasy mu współczesne i w tym dojrzewaniu niepomiarową rolę wyznacza autor Żydom z ich kulturą oraz religią. Żydowski naród charakteryzuje się zdumiewającą wprost żywotnością i odpornością na trawiące ludzkość choroby. W całej historii europejskich ras to Żydzi zachowywali cały czas swą tożsamość, nie poddając się wichrom historii, które zmiotły wiele, wydawało się trwale dominujących, narodów/ludów. Żydowski naród stanowi w humanistycznym organizmie twórczą siłę i moc, które dzieli, według autora, w równym stopniu z narodem niemieckim<sup>67</sup>. Oba te narody bowiem wyróżnia współcześnie coś, co stanowi koło zamachowe wszelkich przemian i wzrostu organizmu człowieka; są to wolność i postęp. Ludzkość dojrzewa do wolności i charakteryzuje się stałym postępem w dynamizmie przemian. Historia wraz z nastaniem rewolucji francuskiej ujawniła po raz pierwszy w wymiarze powszechnej świadomości prawo do wolności. Wolność stała się tym samym nieodzownym elementem wszelkich przemian społecznych. Z kolei przemiany te zawsze prowadzą drogą postępu i dzieje polegają na stałym wzroście — nie ma w nich miejsca na regres lub przywracanie tego, co już było — konserwatyzm w tym wymiarze jest dla Hessa niemożliwy do zaakceptowania. Postęp i wolność stają się więc wyzwaniem, przed którym staje ludzkość, i to one przyczyniają się do tworzenia nowoczesnego pojęcia narodu, ponieważ właśnie wraz z ukształtowaniem się narodu postęp i wolność zyskują swą najdojrzalszą postać<sup>68</sup>. Dzieje ludzkości zarazem związane są stale z dychotomicznością wolności, której pragnie człowiek i która buduje jego istotę, oraz z przeciwstawną jej koniecznością, obecną w otaczającym człowieka świecie. Wolności z koniecznością nie można pogodzić — wzajemnie się wykluczają. W największym stopniu problem ten

<sup>67</sup> Ibidem, s. 60. Por. T. Zlocisti: *Moses Hess...*, s. 296.

<sup>68</sup> „Doch ich merke, dass ich von meinem Thema ganz abkomme. Ich wollte Ihnen nur begreiflich machen, weshalb ich mich nicht mit jenen allgemeinen Humanitätsbestrebungen befreunden kann, die jeden Unterschied im Organismus der Menschheit aufheben und mit einigen missverstandenen Begriffen von »Freiheit« und »Fortschritt« nur der Willkür und Unwissenheit Altäre bauen, auf welchen unsre leicht begeisterte Jugend ihre besten Kräfte opfert”. M. Hess: *Rom und Jerusalem...*, s. 61.

dotyczy człowieka, ponieważ z jednej strony związany jest koniecznymi prawami przyrody, które determinują jego biologiczne życie, i w tym sensie człowiek musi wypełniać fizjologiczne potrzeby po to, aby po prostu podtrzymywać swe funkcje życiowe. Z drugiej jednak strony człowiek wydaje się istotą wolną, obdarzoną wolną wolą, która w swej istocie jest w pełni autonomiczna — w tym sensie bycie człowiekiem realizuje się w postulatcie bycia wolnym. Wyrazem ludzkiej wolności jest sfera życia społecznego i wynikające z niej relacje międzyludzkie, w których wolność działania oparta na woli (chceni) i konieczność wynikająca z natury stale się z sobą konfrontują. Hess dostrzegał ten konflikt również w czasach współczesnych, w których przybrał postać między innymi dyskusji dotyczącej dylematu: humanizm i człowieczeństwo czy nacjonalizm. W schemacie, w którym dominuje koniecznościowy charakter wszelkich relacji międzyludzkich, na pierwszym miejscu stawia się założenie, że ludzkie działanie determinuje nie jakiś moralny czynnik kierujący człowieka do takich, a nie innych czynów, lecz jest ono oparte na wewnętrznej naturalnej mocy poddanej uniwersalnemu, kosmicznemu prawom i regułom. W ogromnym stopniu wpływa to — co podkreślał Hess — na ukształtowanie koncepcji organicznego ujęcia człowieczeństwa. Człowieczeństwo jako naturalny organizm poddane jest naturalnym prawom kosmicznym w pełni determinującym jego działania. Taką koncepcję autor nazywa naturalnym czystym fatalizmem, w którym dzieje poszczególnych ludów podlegają prawom i regułom dotyczącym także całości świata i nie wyróżniają się niczym ponad dzieje światowe. Ludzkie życie poddane naturalnym prawom światowym toczy się tym samym rytmem co „życie” całego kosmosu, a to wyklucza wszelką wolność działania i redukuje wszelką moralność. Taka wizja człowieczeństwa i humanizmu jest z istoty swej amoralna i niewolnicza (w wymiarze wykluczenia wolności)<sup>69</sup>. Hessowi trudno było z takim totalnym fatalizmem się zgodzić, ponieważ praktycznie redukuje on istotę człowieka do jego fizycznego (fizjologicznego) wymiaru, za bezsensowną uważając wszelką moralność i etyczność jego postawy i działania — ludzka aktywność zdeterminowana jest fizjologicznie, a nie moralnie i w ogóle moralnej ocenie nie może być poddawana. Przeciwna koncepcja traktuje człowieczeństwo jako autonomiczny i w pełni niezależny od świata przyrody twór, który wprawdzie koegzystuje ze światem zewnętrznym i w pewien sposób jest z nim związany, lecz związek ten nie determinuje ani istoty człowieczeństwa, ani wszystkich ludzkich działań. W takiej wizji człowieka również obowiązują prawa natury, ale poza nimi istnieje też obszar wolności i ludzie pozostają w swym działaniu wolni. W ogólnym

---

<sup>69</sup> Ibidem, s. 63.

wymiarze rozwoju życia społecznego człowieczeństwo jako naturalny organizm osiągnęło taki stopień rozwoju, że praktycznie uniezależniło się od świata przyrody i jego determinantów, naturalny fatalizm świata nie ma żadnego wpływu na ludzkość i nie przyczynia się do jej postępu. To, co zakłada rozwój, to wolność i moralność — one stają się podstawą budowania wszelkich humanitarnych i narodowych postaw jednostek. Szczególnie ważne miejsce w tej wizji wyznaczał Hess religii, która od zawsze kształtowała właściwe, a więc sprzyjające rozwojowi i postępowi, postawy moralne. Judaizm jest w tym względzie wyjątkowy, ponieważ szczególnie mocno ów aspekt moralny akcentuje i — co wydaje się kluczowe — bezwzględnie wszelkie prawa moralne wydobywa z Boskiego źródła. Moralność i wolność człowieka wyrastają z przymierza z Bogiem, są Bożym darem i w ten sposób, po pierwsze, wychodzą poza naturalny porządek świata, ponieważ nie mają istotowego związku z prawami natury i z nich nie wyrastają; po drugie, sakralizują sferę ludzkiego działania, uzasadniając wolność jako konieczny warunek realizacji człowieczeństwa jako takiego<sup>70</sup>.

W judaizmie sfery *sacrum* i *profanum* przenikają się wzajemnie i co najważniejsze, nie trwają w permanentnym konflikcie, lecz harmonijnie współegzystują. Bóg nadaje prawom moralnym i samej moralności sens; z tej perspektywy również ludzkiemu życiu i działaniu ów sens nadaje. Człowieczeństwo jako organizm, i wszystkie jego człony/narody, zawsze pozostaje umoralniony, a świadomość moralnego działania odnosi się do przymierza człowieka z Bogiem, przymierza, którego rezultatem jest pojawienie się narodu wybranego z jego misją wobec całej ludzkości. Żydzi ze swoją religią — religią „moralnego” przymierza — znakomicie wpisują się w koncepcję afatalistycznego rozumienia życia społecznego, to znaczy w koncepcję socjalistycznego rozumienia człowieczeństwa<sup>71</sup>. Niemniej religia, szczególnie żydowska, choć realizuje moralne przesłanie człowieczeństwa, nie jest jedyną pretendentką do moralnego uzasadnienia ludzkiej egzystencji. Autor, analizując dzieje, zauważał, że religia powstawała w stałej konfrontacji z filozofią i nauką, które również pretendowały (i pretendują) do roli moralnego przewodnika ludzkości. Często w przeszłości bywało tak, że drogi filozofii i religii wyraźnie się rozchodziły, pozostawały w permanentnym konflikcie, co ujawniało się już w czasach starożytnych, a potem

<sup>70</sup> Zob. T. Zlocisti: *Moses Hess...*, s. 298—299.

<sup>71</sup> M. Hess: *Rom und Jerusalem...*, s. 64. Por.: „The Judaic tradition itself affords many elements of a communalistic nature — we have seen how Hess characterizes the Mosaic law as social democratic and how he thought that even the Hassidic communities could provide an infrastructure for a socialist commonwealth. Hess’ understanding was that the establishment of a Jewish commonwealth on socialist principles relatively easy”. S. Avineri: *Moses Hess...*, s. 229.



w średniowieczu. Podstawą teoretycznych sporów między innymi o ludzką moralność były podziały oraz partykularne interesy poszczególnych ras i klas społecznych, które składały się na strukturę „organiczną” społeczeństwa. Innymi słowy, rozwój ludzkości był nierównomierny, z przerostem pewnych „organów”, tak jak stwierdzał to Hess w przytoczonym wcześniej cytacie. Nieporozumienia między religią a filozofią prowadziły do nieporozumień dotyczących ujmowania pojęć „wolność” i „postęp”, którymi to źle rozumianymi pojęciami posługujemy się do dzisiaj bezmyślnie i mechanicznie. Zatem Hess najpierw precyzuje, jak należy rozumieć pojęcia wolności i postępu.

Wiara w rozumność, stąd też rozpoznawalne (poznawalne) Boskie prawo, które dzięki nauce i historii w judaizmie zostało zaproponowane ludzkości, owa wiara w Boską Opatrzność, w jakiś plan stworzenia, w żadnym wypadku nie jest ślepą wiarą w bliżej nieokreślony ślepy przypadek, chociaż samowoli i bezprawiu trudno zaprzeczyć. Materialistyczna wizja świata zawiera, zdaniem autora, podstawowy błąd, który nie polega jednak na tym, że wiąże świat duchowy, psychiczny człowieka z mechanicznie ujmowaną naturą wszechkosmosu. Człowiek rzeczywiście jest związany z otaczającym go światem i są to więzi niemożliwe do rozerwania. Hess nie zgadzał się jednak z kierunkiem tej relacji, to znaczy z materialistycznym zakładaniem jej zdecydowanej jednostronności; materia wpływa na ducha i kształtuje go, determinuje go zaś istnienie sfery duchowości, a tym samym sfery społecznej i kultury, oraz wszystkiego, co jest tworem ludzkiego ducha (ludzkiej psychiki, duszy) zbudowanym na materialnej, fizycznej bazie. Tak więc w tej relacji to materialny świat jednostronnie wpływa na świat duchowy i w naturalny sposób mechaniczna praca determinuje świat natury oraz determinuje także świat ludzki, duchowy. Hess tymczasem odnosił się do tej kwestii inaczej, pisze wszak: „Nie twierdzę bowiem za materialistami, że organiczny i duchowy świat podlega jako nieorganiczny tym samym prawom zewnętrznego mechanizmu. Twierdzę coś odwrotnego: kosmiczne, mechaniczne fenomeny podlegają temu samemu planowi, tej samej celowości, wynikają z tego samego świętego życia, co organiczne i duchowe zjawiska ruchu. Natura i człowieczeństwo są zdeterminowane tymi samymi Boskimi prawami. Różnica między nimi leży w tym, że natura kieruje się tymi prawami w sposób ślepy, bezrozumny, podczas gdy człowiek — przeciwnie, osiągnąwszy stan pełnego rozwoju, kieruje się tymi prawami w sposób świadomy i posługując się wolą”<sup>72</sup>. Autor dostrzega więc związek natury

---

<sup>72</sup> „Ich sage nicht mit den Materialisten: die organische und geistige Welt steht, wie die anorganische, unter demselben Gesetze eines äusserlichen Mechanismus; ich sage umgekehrt: die kosmischen, mechanischen Phänomene haben denselben Plan, dieselbe Zweckmässigkeit, sie entspringen aus demselben heiligen Leben, wie die organischen und

i ducha nie w tym, że natura ducha determinuje, lecz w tym, że zarówno jedna, jak i druga sfera są związane ogólnymi, transcendentnymi prawami nadanymi przez Boga, a różnica między nimi polega na świadomym w wypadku człowieka i nieświadomym w wypadku natury — stosowaniu się do tych praw. Człowiek, będąc istotą rozumną, jest w stanie podporządkować się Boskim prawom, ponieważ rozumie, że jest to konieczne i dobre dla jego natury, a jeśli tak, to tym samym skłania się ku działaniu wedle praw Boskich, co uruchamia jego wolę i pragnienie ich wypełniania.

To jeden z aspektów ujawniania się wolności i postępu. Inny aspekt ujęcia wolności i postępu wiązał Hess z dużo ważniejszą różnicą między człowiekiem (duchem) a naturą. Nieostrzeganie tej różnicy doprowadziło, jego zdaniem, do błędnego rozumienia zarówno wolności, jak i postępu: „Istnieje dla nas jeszcze dużo ważniejsza różnica, przez której nieostrzeganie powstaje fałszywe rozumienie wolności i postępu. Zawiera się ona w tym, że naturalna sfera życia kosmicznego i organicznego świata, na której podstawie budujemy swą socjalną i humanitarną (ludzką) sferę życia, jest zamknięta i zakończyła swój rozwój. Tymczasem człowieczeństwo cały czas pozostaje w rozwoju w obszarze własnej sfery życia. Dopóki ludzka wspólnota tworzyć będzie z natury swój organizm, dopóty ujawnia się jej twórcza istota, a człowiek, mimo że w swym twórczym działaniu wydaje się nieokreślony i nieobliczalny, czyni to, co może uczynić jego natura, i w tym podporządkowany jest wiecznym prawom”<sup>73</sup>. Zdaniem autora więc, błędne rozumienie wolności (lub jej odrzucenie) wynika z tego, że człowieczeństwo nie osiągnęło jeszcze swego pełnego rozwoju, a to znaczy, że pozostając w stanie rozwoju, ludzka wspólnota nie mogła osiągnąć również pełnej świadomości swej wolności, czyli nie mogła w pełni posługiwać się swoją wolą. Ów niepełny stan rozwoju społecznego (duchowego) wpływa, według Hessa, na fałszywe rozumienie wolności ujętej

---

geistigen Bewegungserscheinungen. Natur und Menschheit sind demselben göttlichen Gesetze unterworfen. Der Unterschied ist zunächst, dass das Gesetz in der Natur blind befolgt wird, der Mensch dagegen, wenn er vollständig entwickelt ist, es mit Bewusstsein und Willen befolgt”. M. Hess: *Rom und Jerusalem...*, s. 65—66.

<sup>73</sup> „Ein anderer, für uns noch viel wichtigerer Unterschied, durch dessen Nichtbeachtung die falsche Auffassung der Begriffe Freiheit und Fortschritt entsteht, liegt darin, dass die natürlichen Lebenssphären der kosmischen und organischen Welt, auf deren Grundlage wir unsre sociale, humane Lebenssphäre aufbauen, bereits ihre Entwicklung vollendet haben und abgeschlossen sind, während die Menschheit noch in der Entwicklung, in der Schöpfung ihres Lebens begriffen ist. So lange die menschliche Gesellschaft noch in der Produktion ihres Organismus begriffen ist, tritt ihr schöpferisches Wesen, der Mensch, als das in seinen Schöpfungen unberechenbare und scheinbar ungebundene Wesen auf, obgleich es in seinen Schöpfungen ebenso gut, wie die Natur in den ihrigen, dem ewigen Gesetze unterworfen ist”. Ibidem, s. 66. Por. S. Avineri: *Moses Hess...*, s. 250—251.

jako samowola determinująca ludzkie działania. Wolność nie może być jednak samowolą, ponieważ człowiek samowolny to taki, któremu brak świadomości własnych ograniczeń — podlegania wyższym, transcendentnym prawom, a brak takiej świadomości prowadzi do prób podejmowania działań przekraczających naturalne możliwości człowieka. Ignorowanie wyższych praw i zasad determinujących naturę człowieka okazuje się jednak pozorne, ponieważ w gruncie rzeczy jest niemożliwe. Brak możliwości realizacji swej woli (samowoli) prowadzi człowieka do frustracji stanem własnej natury (istoty), co sprzyja wszelkim negatywnym tendencjom objawiającym się w ludzkiej postawie, zarówno wobec siebie, jak i innych, a także otaczającego świata.

Wolność oderwana od ogólnych Boskich praw, którym człowiek i ludzkie *communitas* podlega, rodzi wyobrażenie o własnej samowoli, która faktycznie okazuje się zniewoleniem, a więc absolutnym zaprzeczeniem wolności. Zdaniem autora, ludzka wolność jest nierozzerwalnie związana z ogólnym rozwojem społeczeństwa i dopiero osiągnięcie przez ten organizm swego naturalnego, pełnego stanu, czyli — innymi słowy — osiągnięcie „wieku dojrzałego”, doprowadzi do pełnego ujawnienia się wolności — doprowadzi do świadomości wolności. Zarazem Hess nie uważa, że do czasu osiągnięcia „pełnoletności” — pełnego rozwoju, człowiek skazany jest na niepełną wolność. Nie musi tak być, ponieważ charakter zależności wszelkich sfer życia, i to zarówno biologicznego, jak i duchowego, od praw i zasad wyznaczonych przez Boga sprawia, że człowiek ma możliwość doświadczenia wolności — jest to wiara, sfera doświadczenia religijnego opartego na relacji człowiek — stwórca (Bóg). W tym wymiarze człowiek doświadcza wolności w treści aktu wiary, treści objawionej przez Boga i dzieje się to niejako w obszarze „teoretycznym”. Wolność może być „pomyślana” (w sensie „świadomości”), zanim człowiek doświadczy jej empirycznie/praktycznie. Możliwość doświadczenia wolności przed osiągnięciem stanu pełnego rozwoju otwiera człowieka na totalność doświadczenia religijnego i w tej możliwości dostrzega Hess wielkość żydowskiej wiary<sup>74</sup>.

Żydowskie przymierze z Bogiem, wobec którego Żydzi reprezentują jako naród wybrany całą ludzkość, jest genialnym aktem odsłaniającym przed człowiekiem naturę jego wolności. Judaizm ujawnia cel wszelkiego postępu i rozwoju człowieczeństwa, którym jest nadejście epoki Mesjasza. W tym sensie Żydzi stoją przed dziejowym zadaniem „doprowadzenia” ludzkości do światowej epoki mesjańskiej, która zarazem zakończy wszelki rozwój ludzkiego organizmu. Wszystkie jego części/człony — ludy, rasy, narody, osiągną pełnię swej natury, organizm będzie w pełni dojrzały, a to

---

<sup>74</sup> M. Hess: *Rom und Jerusalem...*, s. 66.

z kolei da człowieczeństwu możliwość pełnej realizacji swej naturalnej wolności, tym razem rozumianej jako pełna świadomość własnej natury i istoty. Według takiej wizji, zdaniem Hessa, dzieje zakończą się, a ludzkość osiągnie stan szczęśliwości. Do mesjańskiej epoki mają ludzkość prowadzić Żydzi i na tym polega ich światowa misja.

## Szabat dziejów

Przez żydowskie dzieje zawsze przewija się wiara w nadejście epoki mesjańskiej. Hess podkreślał, że owa mesjańska wiara symbolicznie przejawia się w kulcie szabatu. Szabat dla Żydów jest, zdaniem autora, znakiem przenikania się stworzonego świata z transcendencją boskości. Celebracja szabatu symbolicznie wyraża czasy Mesjasza — czasy wiecznej szczęśliwości. Zarazem szabat jest odkrywaniem tajemnicy aktu kreacji, ponieważ jest wpisany w stworzenie świata — Bóg pracował sześć dni i wraz z końcem swego dzieła, widząc, że jest dobre (dokonało się), zaprzestał działania. Szabat wyraża ową skończoność aktu stworzenia, wyraża więc ostateczny cel wszelkiego działania, które rozpoczęte, musi się zakończyć. Żydowska celebracja szabatu ukazuje ostateczny cel wszelkiego działania, przede wszystkim odnoszący się do ludzkiego działania/dojrzenia i wzrostu człowieczego organizmu. Według Hessa, biblijny opis stworzenia nabiera swego właściwego sensu wyłącznie z perspektywy szabatu. Szabat poucza człowieka za pomocą symbolicznego języka, że gdy akt stworzenia świata natury dokonał się w swej pełni, Bóg powołał do istnienia istotę wyższego rzędu — człowieka. Wówczas właśnie Bóg, celebrując naturalny szabat, zapoczątkował właściwą historię, dzieje ludzkości<sup>75</sup>. Hess wskazywał, że stworzenie człowieka i szabat rozpoczynają dzieje stworzenia socjalnego świata, którego rozwój trwa do dziś, a który będzie celebrował swój szabat po dopełnieniu wszelkiej światowej historii wraz z nadejściem epoki mesjańskiej. Autor podsumowuje: „Tu, w tej koncepcji możesz dostrzec, o Pani, najwyższą wartość mesjańskiej wizji stworzenia (kreacji), która na pewno nie jest jakąś naturalną naukową wizją, jak chcą tego pewni niedouczeni supernaturaliści. Prawo do szabatu upewnia nas w przeświadczeniu, że wspólne, wieczne prawa Boskie rządzą zarówno światem natury, jak i światem dziejów”<sup>76</sup>.

<sup>75</sup> Ibidem, s. 66—67.

<sup>76</sup> „Hier haben Sie die hohe Bedeutung der mosaischen Genesis, in welcher bomirte Supernaturalisten Naturwissenschaft studiren. Wie Sie sehen, verehrte Freundin, gibt uns

Żydzi mają więc w ręku ważne narzędzie poznawania właściwego celu dziejów świata. W tym sensie Hess zwracał uwagę na ważny kontekst szabatu, który ukazuje celowość i finalność stworzenia, a więc także skończoność wszystkiego, co jest. Dlatego też Hess uważał za głupców tych, którzy ulegając modnej od czasów nowożytnych myśli o pełnej racjonalizacji wszystkiego, co jest, i eliminacji irracjonalnych wątków (chodzi głównie o kontestację religii i doświadczenia wiary), bezkrytycznie zakładają, że w dziejach ludzkości dokonuje się nieskrępowany, nieskończony postęp. Cywilizacja, kultura, świat ludzki funkcjonują w stanie permanentnego wzrostu, niczym nieograniczonego postępu — taka wizja prowadzi do niebezpiecznej izolacji świata człowieka od świata natury, a także do odrzucenia istnienia i działania jakichś ponadnaturalnych praw i zasad. Konsekwencją jest również dosłowne rozumienie ludzkiej wolności jako prawa człowieka do czynienia wszystkiego, czego zapragnie. Hess wskazywał, że takie myślenie i taka wizja rzeczywistości wynikają jedynie z ignorancji jej zwolenników. Ludzkiego świata w żaden sposób nie daje się oderwać od otaczającego świata natury, a także od transcendentnej Boskiej sfery. Filozofia wielokrotnie już pokazywała, że człowiek z jednej strony przez swoją fizis połączony jest ze światem natury, a z drugiej strony doświadcza pewnych nierozzerwalnie związanych z jego naturą sytuacji, które z perspektywy samego tylko rozumu są niewytłumaczalne i wprost bezsensowne. Choćby kontekst ludzkiej śmierci. Tu, według Hessa, w sukurs przychodzi wiara, gdyż tylko ona pozwala doświadczyć sensowności ludzkiej egzystencji. Perspektywa początku, końca/celu dziejów, kontekst stworzenia — wszystko to, pochodząc z wiary (Objawienia), nadaje sens ludzkiemu życiu i wskazuje mu ostateczny cel. Wiara także wyzwala człowieka, wskazując mu właściwy moralny sens wolności. Wszystko to, zdaniem autora, w genialny sposób jest zachowane i obecne w judaizmie, a tradycja szabatu spina wszystkie wątki<sup>77</sup>.

Historia jest przełamaniem kultu śmierci, a to dokonuje się wyłącznie w mesjańskim czasie. Wolność i postęp, jako dwa czynniki determinujące ludzkie działanie, sprzężone są z nadejściem ery mesjańskiej. Od wieków przygotowuje do tego religia żydowska, i sami Żydzi wydają się, według Hessa, przygotowani na przeprowadzenie ludzkości w drodze do mesjańskiego celu. Człowieczeństwo jako organizm zaczyna osiągać stan swej dojrzałości, zbliża się więc, zgodnie z wizją Hessa, epoka Mesjasza, zbliża się szabat historii<sup>78</sup>.

---

schon das Sabbathgesetz die Gewissheit von dem in der Natur und Geschichte waltenden, einmüthigen und ewigen Gottesgesetze". Ibidem, s. 67.

<sup>77</sup> Zob. ibidem, s. 68—70. Por. S. Avineri: *Moses Hess...*, s. 118—120.

<sup>78</sup> M. Hess: *Rom und Jerusalem...*, s. 71.

## Państwo żydowskie — plan

Tym, co wiąże całość wywodów Hessa, jest propozycja wychodząca daleko poza tradycję diaspory i wprowadzająca religijną koncepcję powrotu do Syjonu w nowy, dotychczas w tradycji żydowskiej niebrany pod uwagę obszar rozwiązania politycznego. Z tego względu koncepcję autora cechuje zasygnalizowane już wcześniej przejście od sakralnego do świeckiego znaczenia mesjanizmu i z tym związanej idei powrotu do Ziemi Obiecanej. Hess staje się prekursorem politycznego syjonizmu, choć — co trzeba podkreślić — idea powrotu do Syjonu i utworzenia państwa żydowskiego nie została przedstawiona w sposób systematyczny, lecz raczej potraktowana jako pewne hasło, bez bliższego ukazania praktycznych (politycznych) działań mogących doprowadzić do realizacji tej idei. Hess przedstawił w tym względzie jedynie dość mglisty plan, choć niepozbawiony świadomości politycznych i społecznych realiów wpływających na ewentualną realizację przez Żydów państwowego celu. Przede wszystkim ocenia stan świadomości i niejako „duchowe” przygotowanie Żydów do realizacji ich misji, a resztę widzi raczej w kontekście rozwiązań globalnych, to znaczy pewnych konieczności wynikających z niezmienności i nieuchronności procesu dziejowego. Autor próbuje zarazem dostrzec symptomy zmian mających doprowadzić Żydów do Syjonu. Na pierwszy plan wysuwa się oczywiście często już przywoływana narodowa samoświadomość Żydów. W następnej kolejności pozytywnym aspektem przybliżającym, zdaniem autora, do marzenia o własnym państwie jest trwający już proces żydowskiej kolonizacji Palestyny. Wielka alija w tym względzie może stanowić impuls pobudzający masy żydowskie do aktywnego uczestnictwa w budowaniu narodu opartego na powstających w Palestynie osadach żydowskich. Hess był zdania, że ruch filantropijny, pomimo że w swych ogólnych zarysach okazał się nieskuteczny, przyczynił się jednak także do rozbudzenia żydowskiego ducha i ukierunkowania aktywności na budowę nowego społeczeństwa. Żydzi uczestniczący w kolonizacji Palestyny to z pewnością najaktywniejsze jądro całej społeczności. Stanowią zarazem jedną z najświatlejszych żydowskich grup, gdyż wyrwani z tradycyjnej ortodoksyjnej diaspory są podatni na nowe nurty oraz prądy dominujące w zewnętrznym życiu społecznym i politycznym burzliwie rozwijających się narodów Europy. Co znamienne, Hess zastanawiał się przy okazji nad ewentualnymi sojusznikami Żydów w ich działaniach prowadzących do pobudzenia politycznego i społecznego, ale w ramach zachowania własnej odrębności i świadomości przede wszystkim narodowej, czego nieodzownym elementem staje się dążenie do utworzenia własnego państwa. Gdzie zatem trzeba, zdaniem autora, szukać



sojuszników, a gdzie dostrzegać wrogów? W odpowiedzi autor rozprawia się z cały czas obecną w świadomości żydowskiej (a przynajmniej w pewnych kręgach diaspory) myślą o ewentualnym porozumieniu z chrześcijaństwem, z którym przecież od wieków diaspora współżyje i które wydaje się też głównym żydowskim przeciwnikiem. To porozumienie jest jednak niemożliwe, a chrześcijańska idea religijna stała się w pewnym sensie dziejowym bankrutem. Hess stanowczo stwierdzał, że z chrześcijaństwem nie może być porozumienia, ponieważ wykazuje się ono zdecydowanie ekspansjonistyczną polityką wobec judaizmu, co przecież zrodziło antysemityzm (antyjudaizm) z wszystkimi restrykcjami wobec Żydów. Ale samo chrześcijaństwo w porewolucyjnym czasie zdecydowanie utraciło pozycję dominatora i w konfrontacji z przemianami życia społecznego bardzo mocno osłabiło jego znaczenie w społeczeństwach i narodach Europy. Powołanie państwa żydowskiego i nadejście ery mesjańskiej w dziejach ludzkości nie ma, według Hessa, w chrześcijaństwie godnego przeciwnika<sup>79</sup>. Odpowiedni klimat dla żydowskiego rozwiązania wiąże autor z zdecydowaniem z postępek ogólnej socjalizacji mas. Przemiany kapitalistyczne stanowiące podstawę teorii socjalistycznej walki klas pobrzmiewają echem w koncepcji autora. Dostrzegał on ważność rodzenia samoświadomości robotniczej, dostrzegał zarazem problem narodowy. Wszystko to wiąże żydowską tradycję religijną z mesjanizmem. Żydzi po wiekach niewoli i pogardy, jakiej doznawali ze strony nieżydowskiego (chrześcijańskiego) otoczenia, mają szansę na rozwiązanie, które ostatecznie doprowadzi ich do własnego państwa w Palestynie. Rewolucja i przemiany społeczne związane z propagowaną przez ideologów socjalistycznych walką klas w odniesieniu do Żydów znajdują swe znakomite potwierdzenie. Stosunki produkcji i pracy w systemie społeczeństwa kapitalistycznego odpowiadają tworzeniu szerszej żydowskiej świadomości skupionej wokół idei rewolucji, która ostatecznie doprowadzi do pogrzebania tego wszystkiego, co dziś wydaje się przeżytkiem. Narodowa świadomość żydowska rodzi się wraz ze świadomością rewolucyjną<sup>80</sup>. Humanistyczne ideały kultywowane od zawsze w żydowskiej religii

<sup>79</sup> Ibidem, s. 91–92. Zob. S. Avineri: *Moses Hess...*, s. 229–230.

<sup>80</sup> „Im ersten Rausche der modernen Aufklärungsbestrebungen konnte man sich wohl der Täuschung hingeben, das ganze jüdische Volk seinem Nationalcultus zu entfremden durch allgemeine Humanitätstendenzen, in welchen das Judenthum mit jedem Sonderleben, wie man sich einreden mochte, unterzugehen bestimmt sei. Heute kann auch der oberflächlichste Nationalist diese philanthropische Illusion nicht mehr hegen. In Ermangelung eines tiefen Blickes in das Natur- und Geschichtsleben hat schon die geschichtliche Bewegung im zeitgenössischen Judenthum dafür gesorgt, den Rationalisten die Augen zu öffnen; denn selbst im Occident, wo die Juden durch tausend Fäden mit der allgemeinen Civilisation in der engsten Berührung stehen, konnte die Aufklärung nichts dem altjüdischen Cultus anhaben. Ihm huldigt heute noch die Mehrzahl der

teraz mają szansę swej realizacji w ramach przemian socjalistycznych. Żydzi szczególnie mocno pretendują do przeprowadzenia tym przemianom. Jako naród przez stulecia uciskany, mają prawo dążyć do politycznego i społecznego wyzwolenia. Mogą więc, zdaniem Hessa, stać się naturalną awangardą socjalistycznej rewolucji. Poczucie wspólnoty narodowej wydaje się autorowi pierwszym warunkiem uzdrowienia stosunków pracy, a zatem zniesienia kapitalistycznej niesprawiedliwości i kapitalistycznego (ale również narodowego i rasowego) ucisku. Hess przyrównuje tu człowieka do rośliny, która potrzebuje ziemi (rozumianej dosłownie i w przenośni) do swego wzrostu. Ziemię tę przez stulecia niesprawiedliwie rozdzielano wśród ludzi, co być może początkowo tak mocno nie dokuczało człowiekowi, ponieważ, jak określa to autor, w przeszłości cała ludzkość jako organizm była jeszcze w procesie wzrostu, zatem i potrzeby miała mniejsze. Antagonizmy dały o sobie znać stosunkowo szybko i w ramach wielkiego ludzkiego organizmu doszło do pierwszych wojen jednych narodów/ludów z innymi, co poniekąd wynikało ze słabego rozwoju tak zwanych środków produkcji (autor pisze dokładnie o nauce i powszechnej industrializacji, ale oba te czynniki zalicza do szeroko pojętej socjalistycznej formuły środków produkcji), a więc też ich niedoboru, co sprawiało, że ziemia dosłownie nigdy nie była w stanie wyżywić swych mieszkańców.

Rywalizujące ludy zhierarchizowały się, co z biegiem czasu doprowadziło do tego, co Marks określił jako epokę niewolnictwa. Ów skansen, który Hess nazywał „państwem zwierzęcym” (*Thierereich*), skończył się wraz z rozwojem nauki i industrializacją, a epoka niewolnictwa została zastąpiona w sferze filozofii i ludzkiego ducha racjonalizmem i nowoczesną nauką, w sferze stosunków społecznych i ekonomii zaś — kapitalizmem<sup>81</sup>. Dalszy rozwój dotyczył przede wszystkim stosunku pracy, któ-

---

occidentalen Juden. Weder Emanzipation, noch christliche Proselytenmacherei, welche auf materielle Vortheile und religiösen Indifferentismus spekulierte, konnten die grosse Mehrzahl zur Abtrünnigkeit bewegen. Im Gegentheil zeigen sich in neuerer Zeit unter denjenigen selbst, die früher die Abtrünnigkeit vom Judenthum als humanistisches Ideal verfolgten, für das altjüdische Loben Sympathieen, die jeden Tag zunehmen. Ohne allen Einfluss aber sind die nivellirenden Tendenzen geblieben und werden sie stets bleiben auf diejenigen Juden, welche die grosse jüdische Volksmasse bilden. Die Masse wird nirgend durch Verstandesabstraktionen zu Fortschritten bewegt, deren Triebfedern überall viel tiefer liegen, als selbst die socialistischen Revolutionäre wussten. Bei den Juden weit mehr noch, als bei Nationen, die auf ihrem eignen Boden unterdrückt sind, muss die nationale Selbstständigkeit jedem politisch-socialen Fortschritte voran gehen. Ein gemeinsamer heimathlicher Boden ist für sie erste Bedingung gesunderer Arbeitsverhältnisse”. M. Hess: *Rom und Jerusalem...*, s. 94.

<sup>81</sup> „So lange Wissenschaft und Industrie noch im Kindesalter waren, reichte der einmal von einer Nation in Besitz genommene Boden niemals lange aus, seine Bewohner zu

ry w kapitalizmie polega na wyzysku jednych przez drugich. Hess jako klasyk socjalizmu zwracał uwagę na zło trapiące kapitalizm, a wynikające z pośrednictwa „wymiany” pracy, to znaczy z istnienia grupy, która korzysta z dobrodziejstw pracy innych (robotników), ale samodzielnie nie podejmuje pracy. Rozwój świadomości społecznej doprowadza jednak do zmian, które autor obserwuje w czasie mu aktualnym (i w pewnym stopniu przewiduje w najbliższej przyszłości). Ważnym czynnikiem zmian jest oczywiście rosnąca świadomość nie tylko klasowa, dotycząca robotników, lecz także ogólniejsza świadomość narodowa, patriotyczna. Na tych podwalinach możliwe jest zbudowanie podstaw pod, jak określał to autor, wolne stowarzyszenie się ludzi, z jednej strony zmieniające wewnętrzne stosunki klasowe, a z drugiej — szersze relacje społeczne w sensie rasowym. Stowarzyszenie się prowadzić może zarazem do tworzenia siły politycznej zdolnej osiągać drogą polityczną ważne cele. Jednym z efektów takiego działania jest, według Hessa, polityczna presja związana z tworzeniem się wokół konkretnego terytorium państwa narodowego, w którym musi dojść do radykalnej poprawy stosunków społecznych. Dla Żydów jest to ogromna szansa na realizację swej dziejowej misji. Hess widzi w nich forpocztę powszechnej światowej rewolucji dokonującej się nie w gwałtowny, militarny czy zbrojny sposób, lecz drogą przemiany kulturowej i społeczno-politycznej. Sojusznikiem Żydów może się stać cała klasa robotnicza, stopniowo rozszerzająca swą świadomość polityczną.

Ważniejsze w tym kontekście wydaje się rozpatrzenie sytuacji politycznej, w której powstanie żydowskiego państwa miałyby się dokonać. Hess okazuje się protagonistą późniejszych działań i rozwiązań podjętych na drodze politycznej przez syjonistów, z Teodorem Herzlem na czele. Dostrzega przede wszystkim sens działań politycznych, choć nie precyzuje konkretnie, o jakie działania miałyby chodzić, ponadto nie dostrzega potrzeby budowania zrzeszenia politycznego, które mogłoby reprezentować żydowską społeczność na forum światowym. Głównym sojusznikiem w działaniach politycznych wydaje się Hessowi Francja, kolebka rewolucji i przemian społecznych z nią związanych. Autor mgliście zarysował koncepcję pewnego typu sojuszu żydostwa i Francji, starając się nawet, chyba w mało przekonujący sposób, znaleźć jakieś elementy podobieństwa między tymi dwoma narodami. Był zdania, że dla Francji ten sojusz może być opłacalny zarówno w wymiarze wewnętrznym, jak i zewnętrznym.

---

ernähren; und die Völker mussten sich gegenseitig bekämpfen und zu Sklaven machen, oder in ihrer eignen Mitte herrschende und dienende Klassen aufkommen lassen. Aber das soziale Thierreich, welches von der gegenseitigen Ausbeutung der Menschen lebte, geht zu Ende, seitdem die moderne Wissenschaft und Industrie die Welt beherrschen”. Ibidem, s. 95. Zob. S. Avineri: *Moses Hess...*, s. 232—233.

Nie wolno zapominać, że Francja pozostaje kolebką emancypacji Żydów i w tym znaczeniu współczesne pytanie o kwestię żydowską jest również problemem, w którego rozwiązanie Francja się wchodziła. Żydzi i Francuzi mają zatem obszar wspólnych interesów, co może z nich czynić potencjalnych sojuszników i przynosić sporą korzyść żydostwu, ponieważ daje polityczne narzędzie wspierające realizację idei żydowskiego państwa<sup>82</sup>. Zarazem, według Hessa, to francuski lud przyczynił się do rozbudzenia większej świadomości narodowej w diaspory.

Kolejne zadanie należy już wyłącznie do Żydów, którzy sami muszą przeprowadzić odrodzenie narodowego kultu w ramach idei mesjańskiej. Hess uważał, że Żydzi znajdują się na początku drogi, choć symptomy zmian już są widoczne. Siła żydostwa rośnie i mimo lekceważących czasami poglądów mniej chętnych lub wrogo nastawionych do Żydów elit politycznych, wraz z zachodzącymi zmianami społecznymi następuje również zmiana żydowskiej świadomości. W otoczeniu jednak cały czas panuje stereotyp Żydów podszyty wielowiekowym antysemityzmem. Hess nie ukrywał, że również żydowskie środowisko skutecznie utrwała specyficzny obraz Żydów — ich postawy i przywiązania do starej, nienowoczesnej mentalności. Autor ilustruje to przykładem i stawia diagnozę: „Wszak uśmiechają się litościwie wobec mojej wiary w żydowski patriotyzm. Naczytali się *Scen z getta* i teraz stawiają mi przed oczyma postać starego Mendla z Wilna, który miał niedorzeczny pomysł, aby nakłonić Rothschildów do zainwestowania w odbudowę świętego miasta i Świątyni. Zdobył się jednak tylko na to, by zapalić do tego pobożnego życzenia swe dziecko. Owo dziecko później, gdy podrosło i poszło na uniwersytet, przekonało się o tym, że jedynie dzieci i głupcy mogą żywić nadzieję na odbudowanie Jerozolimy. Żydowski poeta [...] zdaje się nie dostrzegać patriotycznego uczucia cechującego pobożnych Żydów, których obrazuje. Nie patrzą daleko, jedynie coś na kształt żydowskiej choinki oferują małym dzieciom i wielkim głupcom. Wszystko to [...] charaktery-

<sup>82</sup> „Begrift man erst die unendlich tragische Rolle, welche das jüdische Volk bis heute in der Geschichte spielt, dann erkennt man auch das einzige Mittel zur definitiven Abhülfe unsres Elends. Dieses Mittel ist heute nicht so unausführbar, wie es auf den ersten Blick erscheinen mag. Es liegt sowohl in den Sympathieen des französischen Volkes, wie im Interesse der französischen Politik, dass Frankreich sein Erlösungswerk auch auf die jüdische Nation ausdehne, nachdem seine siegreichen Heere die modernen Nebuchadnezar von der Höhe herab gestürzt haben, auf welcher sie übermüthige Dekrete und Ukase gegen die unterdrückten Völker erlassen konnten. Es muss Frankreich daran liegen, die Strasse nach Indien und China von Völkern besetzt zu sehen, die ihm bis in den Tod folgen, um die geschichtliche Aufgabe zu erfüllen, die ihm seit seiner grossen Revolution zugefallen ist. Welches Volk aber eignete sich mehr dazu, als das jüdische, das vom Beginne der Geschichte an zu derselben Mission bestimmt war?“. M. Hess: *Rom und Jerusalem...*, s. 96. Odnośnie do roli Francji zob. S. Avineri: *Moses Hess...*, s. 219—228.

zuje nowoczesnego żydowskiego twórcę, który przyswoił sobie »germański obraz« działania, jakże odmienny od rabiego Jehudy Halewiego wlewającego we własną żydowską twórczość całą swą duszę i serce, i z tęsknoty za swym marzeniem łapiącego wędrowny kij podróżującego, aby znaleźć tam swój grób»<sup>83</sup>. Widać więc wyraźnie, że współcześnie Żydzi postrzegani są ciągle według stereotypu, który niewiele ma wspólnego z rzeczywistością. Jest to obraz wielce sceptyczny, ponieważ przedstawia społeczność żydowską jako zacofaną, zamkniętą w diasporach, żyjącą starymi przekazami — głównie ideą powrotu z wygnania i odbudowy Jerozolimy jako symbolu powrotu do Ziemi Obiecanej. Przez wiele stuleci obraz wygnania kształtował (i kształtuje do dziś) żydowską świadomość historyczną i społeczną. Determinuje też żydowski stosunek do zewnętrznego świata, który, oględnie mówiąc, był neutralny. Diasporę niewiele interesowało to, co dzieje się na zewnątrz, a kontakt przeciętnego mieszkańca diaspory z nieżydowskim środowiskiem był niewielki, ściślej: ograniczony do niezbędnego minimum (głównie ekonomicznego). Oczywiście, żydowskie elity i tak zwani Żydzi dworscy w dużo większym stopniu wiązali się z zewnętrznym światem, lecz praktycznie społeczność żydowska w swej masie pozostawała przez długie stulecia w mniejszej lub większej izolacji<sup>84</sup>.

---

<sup>83</sup> „Doch sie lächeln mitleidig über meinen Glauben an den jüdischen Patriotismus. Sie haben die »Scenen aus dem Ghetto« gelesen und fuhren mir die Figur des alten Mendel Wilna vor Augen, der die fixe Idee hatte, die Rothschilde für den Wiederaufbau der heiligen Stadt und des Tempels zu gewinnen, dem es aber nur gelang, für seinen frommen Wunsch ein Kind zu begeistern. Dieses Kind wurde später, als es zum Jüngling herangewachsen war und die Universität besucht hatte, so vernünftig einzusehen, dass nur noch Kinder und Narren an den Wiederaufbau Jerusalems denken können. Der jüdische Poet [...] scheine in den patriotischen Gefühlen der frommen Juden, die er schildert, nichts weiter zu erblicken und zu bieten, als jüdische Weihnachtsbäume für kleine Kinder und grosse Narren. Alles dieses [...] charakterisirt höchstens den modernen jüdischen Dichter, der sich »germanische Bildung« angeeignet hat, der nicht, wie Rabbi Jehuda Halevi sein Herzblut in seine jüdischen Poesien ergiesst und, von Sehnsucht nach dem Lande seiner Träume getrieben, den Wanderstab ergreift, um dort ein Grab zu suchen”. M. Hess: *Rom und Jerusalem...*, s. 98.

<sup>84</sup> Na temat charakteru kontaktów żydowskich elit i funkcjonowania przez wieki Żydów dworskich zob. znakomite studium: H. Arendt: *Antysemityzm*. Przeł. P. Nowak. W: H. Arendt, W.H. Auden: *Drut kolczasty*. Wybór, przekład i wstęp P. Nowak. Warszawa 2011, s. 35—155. Zob. szczególnie strony 95—111. Oczywiście, należy pamiętać, że przedstawiony tu pogląd jest sporym uproszczeniem, w praktyce bowiem Żydzi ów kontakt ze światem zewnętrznym mieli. Zjawisko pogromów rozpowszechnione w średniowiecznej Europie (ale także — chociaż w mniejszej skali — w świecie muzułmańskim) mocno ukształtowało żydowską świadomość dziejową i wykształciło dwie postawy względem siebie asymetryczne. Jedna — to postawa bierności i przyjmowania przemocy jako znaku Bożego, druga, stopniowo narastająca, to postawa oporu, który przybierał różnorakie postacie i ostatecznie w czasach Hessa rozwinął się w polityczny ruch żydowski.

Emancypacja zmieniała uwarunkowania i zmusiła Żydów do działania. Sam proces, zapoczątkowany rewolucją francuską, był wbrew pozorom dla żydostwa tragiczną zmianą położenia prowadzącą do dramatycznych wyborów między swym pochodzeniem (w tym wiarą) a realiami życia ekonomicznego i społecznego. Bankructwo emancypacji wydaje się Hessowi oczywiste, podobnie jak niedorzeczność asymilacji. W tradycji, w ortodoksji dostrzega ogniwo stanowiące ważny — jeśli nie najważniejszy — motyw żydowskiego działania. Jest to oczywiście tęsknota za Syjonem. W tym sensie pierwszym krokiem do realizacji hasła „W przyszłym roku w Jerozolimie” okazały się filantropijne działania związane z kolonizacją samej Palestyny. Hess widział w tym procesie pozytywny aspekt stanowiący dobrą podstawę pod budowanie żydowskiego państwa w Palestynie. Alija powodowała konkretny napływ Żydów do Palestyny i dlatego stanowiła ważny krok w stronę rozwiązań politycznych stojących przed żydowską społecznością. Bez wątpienia, kolonizacja i alijsie utorowały drogę do realizacji najważniejszego postulatu syjonizmu — utworzenia państwa żydowskiego, nawet jeśli twórca tego ruchu Teodor Herzl nie przywiązywał początkowo dużej wagi do sprawy Palestyny jako terenu pod przyszłe państwo. Izrael powstał w Palestynie, ponieważ wyłącznie tam państwo Żydów mogło powstać. Hess niemal sto lat przed ogłoszeniem powstania Izraela dostrzegał pozytywne aspekty procesu kolonizacji Palestyny, widząc w nim podwójną korzyść — z jednej strony napływająca żydowska ludność stanowiła podwaliny żydowskiej państwowości; z drugiej — środowisko kolonistów realizowało postulat nowej świadomości społecznej, mocno zakorzeniony w ideałach socjalistycznych, z samoświadomością robotników, patriotyzmem i poczuciem narodowym. W tym kontekście społeczność żydowska Palestyny stanowiła znakomitą glebę do rozwoju mesjańskiej misji narodu żydowskiego jako przywódcy całej ludzkości i ludzkiej społeczności<sup>85</sup>. Hess dostrzegał możliwość zagospodarowania tego ogromnego kapitału, którym jest żydowska kolonizacja Palestyny. Doceniał rolę wielkich filantropów, chociaż zarazem zauważał niebezpieczeństwa ich dominacji nad resztą palestyńskiej społeczności żydowskiej. Niemniej Palestyna stała się, zdaniem Hessa, wielką nadzieją na realizację mesjańskiej idei<sup>86</sup>.

Polityczne rozwiązanie, które autor dostrzega, związane jest z szukaniem sojuszników i politycznego poparcia planów powstania narodowego państwa. Do sojuszników na pewno zalicza Francję, w dalszej kolejności

---

<sup>85</sup> M. Hess: *Rom und Jerusalem...*, s. 99—100. Hess nie ukrywa pozytywnego stosunku do sponsorów kolonizacji i filantropów, których wymienia z nazwiska: Montefiore, Cohn, Rothschild, Fould.

<sup>86</sup> Zob. T. Zlocisti: *Moses Hess...*, s. 319—320.



— rozwijające się narody zachodniego (kapitalistycznego) świata. Hess był przekonany, że nacjonalizm ogarniający Europę już w połowie XIX wieku musi pozytywnie wpłynąć na ogólne położenie diaspory; pomijając emancypację, asymilację, marginalizując nowoczesny antysemityzm, pozwoli to społeczności żydowskiej zbudować własną wersję świeckiego narodu, czerpiącego wzorce ze znakomitej tradycji religijnej, z ideą mesjanizmu na czele, i przekładającego ten wzorec na potrzeby nowych czasów jako konieczny element procesu dziejowego. Hess był pewny, że umożliwienie Żydom zbudowania własnego państwa jako pełnej antycypacji narodowego bytu wyzwoli również dodatkowe siły całej ludzkości i stanie się ogromnym impulsem do dalszego rozwoju idei mesjańskiej. Żydowskie państwo w Palestynie stanie się wzorcem nowego narodowego i społecznie sprawiedliwego porządku społecznego, który, w przeświadczeniu autora, promieniować musi na całą ludzkość. Na tym, między innymi, polegać będzie osiągnięcie przez organizm ludzki jako całość swej pełnej dojrzałości.

Mojżesz Hess, mając świadomość tego szczytnego, wielkiego celu i rozumiejąc mesjańskie zadanie stojące przed Żydami, podawał zarazem kilka ważnych, konkretnych punktów, których realizacja pozwoli utworzyć żydowskie państwo w Palestynie. Punkty te stanowią niejako przesłankę do zbudowania programu politycznego, programu, który w wielu postulatach pokrywa się z późniejszymi propozycjami syjonistów. Hess proponował zatem, aby w pierwszej kolejności podjąć na dużą skalę działania mające na celu zakup ziemi na obszarze Palestyny i samego Bliskiego Wschodu. Ziemia jest, zdaniem autora, kluczowa dla budowy państwa, lecz zarazem ziemia musi stać się kapitałem nowej społeczności. Kolonizacja powinna być połączona z szeroko zakrojonymi działaniami, które mają na celu przygotowanie zakupionych (wykupionych) terenów, zagospodarowanie ich odpowiednio pod wsie i miasta. Postulat wykupu ziemi może zostać zrealizowany wyłącznie drogą oficjalną, w wyniku porozumienia z Turcją, zarządzającą terenami, którymi interesują się Żydzi.

Budowanie państwa powinno zaczynać się od odpowiedniego przygotowania otoczenia, a tu istotne wydaje się posiadanie ziemi przez społeczność żydowską<sup>87</sup>. Autor, postulując podjęcie działań politycznych związanych z nabyciem konkretnych terenów pod przyszłe państwo ży-

---

<sup>87</sup> „Geldspenden zu sammeln, um viele alte Städte, Felder und Weinberge im heiligen Lande anzukaufen, damit die Wüste zum Libanon, der Trümmerhaufen zum Fruchtgefilde werde, und das unbewohnte, alte Land wieder aufblühe, wie eine Lilie, und Früchte trage zum Genüsse, wie das Feld, das der Herr gesegnet hat. Berge, Thäler, Dörfer und alte Städte werden so allmähig in den Besitz der Gesellschaft gelangen, welche Aktien ausgeben könnte, die sich ohne Zweifel nicht sofort, aber später wohl auch rentiren würden”. M. Hess: *Rom und Jerusalem...*, s. 101.

dowskie, nie podał zarazem żadnych konkretnych rozwiązań mających doprowadzić do realizacji tego kluczowego punktu. Problem ten podejmuje w swych pismach właściwi twórcy politycznego syjonizmu. Rozważania Hessa pozostają więc na etapie rozważań teoretycznych, a następnym postulowanym przezeń warunkiem koniecznym utworzenia żydowskiej państwowości jest odpowiednie uformowanie społeczeństwa żydowskich kolonistów. Ze względu na specyfikę kolonizowanych obszarów przewidywane społeczeństwo nowego państwa będzie w przeważającej mierze społeczeństwem rolniczym, a to, według Hessa, spowoduje, że wielka część żydowskiej społeczności będzie musiała zostać przysposobiona do pracy na roli, co w diasporze nie jest zjawiskiem powszechnym. Należy pamiętać, że większość Żydów aszkenazyjskich, ze względu na charakter życia w diasporze, w chrześcijańskim otoczeniu nie zajmowała się nigdy rolnictwem, ponieważ od średniowiecza w strukturze społeczeństwa feudalnego nie było dla Żydów miejsca, co sprawiało, że nie mogli posiadać ziemi (było to równoznaczne z niemożliwością wchodzenia w relacje lenne). Zatem w diasporze nie ma praktycznie tradycji rolniczej (Żydzi byli także dzierżawcami majątków, ale nie użytkownikami ziemi). Przyszłe państwo musi być samowystarczalne, ponadto kolonizacja to także urbanizacja i przystosowywanie trudnego terenu pod uprawę. Hess znakomicie zdaje sobie z tego sprawę, dlatego widzi wielką wagę w nauczaniu uprawy ziemi i kształtowaniu odpowiednich postaw z tym związanych<sup>88</sup>.

W kolejnym punkcie swego planu podkreślił Hess konieczność obrony nowego państwa przed zagrożeniem zewnętrznym. W tym celu za konieczne uważa zbudowanie odpowiedniej siły militarnej, zdolnej do odparcia każdego najeźdźcy. Silna armia jest gwarantem bezpieczeństwa samego państwa i jego obywateli. Można zauważyć, że postulat Hessa został zrealizowany we współczesnym państwie Izrael, którego militaryzacja osiągnęła niespotykane w innych krajach demokratycznych (choć nie tylko tych) rozmiary. Oczywiście, autor nie mógł przewidzieć skali współczesnego konfliktu Izraela z Arabami, lecz dostrzegał niebezpieczeństwo płynące z otaczającego żydowską enklawę świata islamu<sup>89</sup>.

<sup>88</sup> „Viele Juden aus Russland, Polen und Deutschland sollten von der Gesellschaft, der sie sich anschliessen müssten, unterstützt und, unter der Leitung Solcher, die im Feldbau unterrichtet worden sind (sofern sie den Ackerbau nicht schon selbst verstehen), Parzellen Landes, zunächst unentgeltlich, zugetheilt bekommen, bis sie im Stande sein würden, nachdem das Land mit Hülfe des Gesellschaftscapitals urbar gemacht worden, dasselbe als Pächter zu exploitiren”. Ibidem, s. 101. Ten postulat Hessa zrealizowany został w postaci kibuców. Struktura kibucu, samowystarczalnego osiedla rolniczego, odpowiada z grubsza także socjalistycznym postulatom związanym na przykład ze wspólną własnością.

<sup>89</sup> „Militärisch geschulte Stammesgenossen müssten angestellt werden, um die räuberischen Einfälle der Beduinen abzuwehren, die Polizei auszuüben, dem Gesetze Kraft

Ostatnim ważnym czynnikiem jest przygotowanie odpowiedniego powszechnego programu edukacji, który zdołałby przyciągnąć rzesze żydowskiej młodzieży do idei kolonizacji i budowy własnego narodowego państwa. Postulat powszechnej edukacji jest ważny dla kształtowania patriotyzmu i poczucia własnej wartości, a także krzewienia idei mesjanicznej wśród samych Żydów, gdyż tylko w ten sposób buduje się silne społeczeństwo i naród. Hess nie odrzucił nauczania opartego na tradycji religijnej, ponieważ w jego koncepcji religia i wiara żydowska odgrywają rolę fundamentalną. Ukształtowanie odpowiedniego modelu kultury jest możliwe jedynie dzięki wydobyciu najważniejszych postulatów zawartych w judaizmie i uczynieniu z nich uniwersalnych, powszechnie obowiązujących idei. Zarazem rabinacki judaizm traci wyłączność nauczania religijnego. Nauczanie musi stać się, według Hessa, polityką państwową, a zatem przybrać świecki charakter, choć — co należy mocno podkreślić — dla autora ów świecki charakter nie jest opozycyjnie nastawiony do samej wiary. Wprost przeciwnie. Jak pokazały wcześniejsze rozważania, Hess dał wyraz przekonaniu, że jego mesjański program nie jest antyreligijny, lecz w porządku dziejowym rozciąga na całą ludzkość postulat religijnego żydowskiego przymierza zawartego między ludem wybranym i Bogiem. Zdaniem Hessa, naród Izraela jako naród wybrany stoi aktualnie przed zadaniem poprowadzenia całej ludzkości do ery mesjańskiej — do celu całych dziejów. Państwo żydowskie z odpowiednio ukształtowanym procesem edukacyjnym musi przygotować kadry do realizacji tego mesjańskiego postulat. Granica między religijnym a świeckim działaniem zaciera się tu zupełnie i, według autora, jest to proces naturalny, niewywołujący żadnego konfliktu ani rywalizacji. Judaizm znakomicie koegzystuje z nowoczesnymi przemianami zachodzącymi w życiu społeczno-politycznym, a jego dogmaty są niczym innym, jak postulatami do zrealizowania we współczesnym świecie. Hess widział w tym rolę i zadanie właściwego procesu edukacji, który winien wypuklać wszystkie postulaty uniwersalizmu i humanizmu<sup>90</sup>.

---

zu geben, und die Ordnung im Lande herzustellen". Ibidem. Autor pisze tu o zabezpieczeniu przed atakami ze strony rozproszonych po pustyni plemion beduińskich, co ze współczesnej perspektywy może wywoływać lekki uśmiech. Izrael od początku swego istnienia (od roku 1948) zmagą się z perspektywą bezpośredniego zagrożenia, a nie walczy z marginalnymi w sumie, wędrownymi plemionami, zainteresowanymi łupieskimi wyprawami.

<sup>90</sup> „Eine landwirtschaftliche Schule sollte errichtet werden, um jüdische Knaben und Jünglinge für den palästinensischen Ackerbau praktisch zu erziehen. Diese Schule, in welcher auch andre Wissenschaften und Künste gelehrt werden können, die dem erhabenen Zwecke unsrer Religion nicht entgegen stehen, könnte in Palästina, oder auch im Auslande, jedenfalls aber nur in einem solchen Lande gegründet werden, welches (wie z.

Żydzi mają stać się narodem kultury, ludem duchowej odnowy i źródłem dla całego człowieczeństwa. Konkretnie kroki polityczne zmierzające do realizacji postulatu budowy żydowskiego państwa nie interesowały Hessa zbyt. W zarysowanym planie przewijają się postulaty bardzo słuszne i wzniosłe, można powiedzieć, że oczywiste, lecz uderza w nich brak trzeźwej oceny możliwości realizacji podanych propozycji. Hess pod tym względem pozostaje marzycielem, którego wizja wydaje się przełamywać realia polityczno-społeczne, co poniekąd pozostaje w zgodzie z założeniami głoszonych i propagowanych przez autora poglądów socjalistycznych. Narodową odnowę umożliwi wyłącznie wyzwolenie i dotyczy to także narodu żydowskiego. Wyzwolenie teoretycznie zakłada istnienie państwowości — to wydawało się w czasach Hessa warunkiem bezwzględny i celem wszelkich ruchów narodowych. Państwo narodowe to zatem kwintesencja duchowego i społecznego wyzwolenia, dlatego państwo to musi być, zdaniem autora, zbudowane w nowy sposób, wedle socjalistycznego modelu równości i sprawiedliwości społecznej. Hess był przekonany, że życie społeczne kształtuje się w ramach konkretnych ludzkich typów (ras), które w decydujący sposób wpływają na jego strukturę. Niemniej w każde życie społeczne wpisany jest konflikt, który w dziejach miał i ma różne nasilenie. Postęp dziejowy polega na stopniowym pomniejszaniu konfliktu aż do jego zupełnego zniesienia, co, według Hessa, dokona się w czasach mesjańskich, to znaczy wtedy, gdy organizm ludzki traktowany całościowo osiągnie pełną dojrzałość.

Głównym problemem staje się więc wprowadzanie powszechnego postępu, to znaczy umożliwienie naturze życia społecznego jej właściwego rozwoju. Każdy naród wyrastający z określonej rasy wpisuje się w ten organiczny kontekst życia społecznego. Dla żydowskiego ruchu narodowego problemem nie jest zatem jego religijne pochodzenie i silne uwikłanie w samą religię, co wielokrotnie podejmowano jako zasadniczy problem nowoczesnego rozwoju żydostwa — owo tkwienie w okowach starej, ortodoksyjnej i niepostępowej religii, która blokuje właściwy rozwój społeczny. Nowoczesność w tym względzie miałaby polegać na wyzwoleniu się Żydów z dogmatycznych kajdan. Propozycja Hessa jest zupełnie inna, ponieważ problemu żydowskiego nacjonalizmu nie sprowadza do wiary i religijnego ograniczenia, lecz jako główny problem żydowskiej diaspory wskazuje znalezienie klucza do rozbudzenia patriotycznego sentymentu w żydowskich masach, tak aby wyzwolić w nich pozytywny dynamizm i aktywną chęć do zmian. W tym upatrywał

---

B. Frankreich) Wein und Oel, die Früchte des heiligen Landes hervorbringt, damit die Zöglinge für die spezielle Cultur, die in Palästina heimisch ist, praktisch ausgebildet werden können". Ibidem, s. 101. Zob. S. Avineri: *Moses Hess...*, s. 236—237.

szansy na wyzwolenie energii koniecznej do zbudowania własnego państwa i narodu. Żydzi w tym względzie mogą, a nawet muszą stać się przewodnikami całej ludzkości w swoim misyjnym zadaniu.

Mojżesz Hess postulował utworzenie żydowskiego państwa, i to koniecznie tam, gdzie ono ma historyczne korzenie — w Palestynie. W tym punkcie okazał się protagonistą ruchu syjonistycznego, bez wskazania jednak na polityczną drogę realizacji państwowego postulatu. W jego koncepcji można zauważyć załączki późniejszego wielkiego sporu, jaki rozgorzał w całym ruchu syjonistycznym. Hess reprezentuje syjonizm określany jako duchowo-mesjanistyczny. Temu przeciwstawi się późniejszy nurt, który oprócz postulatu utworzenia przez Żydów własnego państwa cechować będzie przeświadczenie o beznadziejności i kryzysie żydowskiego życia politycznego i ekonomicznego, czego w koncepcji Hessa nie ma. Taki pogląd będą reprezentowali Leon Pinsker, a przede wszystkim Teodor Herzl, który ze swymi radykalnymi rozwiązaniami kwestii żydowskiej wyjdzie daleko poza obserwacje Hessa. Jakub Zineman ujął to następująco: „Pomiędzy duchowo-mesjanistycznym syjonizmem Mojżesza Hessa a późniejszym syjonizmem Leona Pinskera i Teodora Herzla istnieje zasadnicza różnica. Podczas gdy Pinsker i Herzl doszli do syjonizmu powodowani nędzą życia politycznego i ekonomicznego Żydów, to Hess szuka w Palestynie zbawienia dla kultury i mesjanistycznego ducha żydostwa. Różnica ta w światopoglądzie syjońskim pogłębi się później i skryształizuje w ostrym antagonizmie pomiędzy politycznym syjonizmem Herzla a duchowym Ahada Haama”<sup>91</sup>.

W projekcie Hessa widać więc już załączek przyszłej wielkiej dyskusji w ramach ruchu syjonistycznego, choć trzeba być ostrożnym w postrzeganiu Hessa jako zwolennika wyłącznie odnowy kulturowej Żydów. Wskazany plan bowiem wydaje się realnym założeniem pewnych koniecznych do spełnienia warunków duchowej odnowy Żydów, nie tylko w celach czysto kulturowych, lecz także podniesienia świadomości patriotycznej, niezbędnej w zbudowaniu silnego nowoczesnego narodu. Hess wydaje się protagonistą Herzla i nie ma racji Zineman, tak ostro przeciwstawiając tych dwóch myślicieli. Racja autora w przytoczonym fragmencie dotyczy bez wątpienia pobudek kierujących Hessem i Herzlem (a także Pinskerem). Hess na pierwsze miejsce wysuwa ową mesjańską ideę odnowy narodowej, a w ujęciu dwóch wymienionych przeważają realia ekonomiczno-polityczne związane z obserwacją fatalnego położenia Żydów zarówno pod względem politycznym, jak i gospodarczym. Koncepcja Hessa pozostaje natomiast w tym względzie piękną ideą, nieco oderwaną od realiów żydowskiego życia, choć w najbliższej przyszłości mogącą w pewien sposób na owe realia wpłynąć.

---

<sup>91</sup> J. Zineman: *Historia syjonizmu...*, s. 34–35.

Handwritten text in a cursive script, likely from a manuscript, visible along the right edge of the page. The text is partially cut off and includes various characters and symbols.



CZĘŚĆ DRUGA

# LEON PINSKER





## Rozdział I

# Biografia

O ile data urodzin Leona Pinskera — 13 grudnia 1821 roku, nie budzi najmniejszych wątpliwości, to miejsce jego narodzenia niespodziewanie tak. Większość źródeł dotyczących życia Pinskera, w tym wszystkie oficjalne encyklopedie (łącznie z *Jewish Encyclopedia*), jako miejsce urodzenia podają Tomaszów Lubelski, a niektóre nawet Tomaszów Mazowiecki, co jednak wydaje się oczywistym nieporozumieniem<sup>1</sup>. Część źródeł wskazuje Tomaszpol — miasteczko na terenie dzisiejszej Ukrainy leżące na terytorium Podola<sup>2</sup>. Sytuacja jest kuriozalna, ponieważ dotyczy bądź co bądź

---

<sup>1</sup> Podam kilka przykładów: „Pinsker, Lev (Lev Semionovich): Russian physician; born at Tomashev, government of Piotrkow (Piotrikov), Poland, 1821; son of Sim-hah Pinsker”. *Jewish Encyclopedia. The unedited full-text of the 1906 Jewish Encyclopedia*. [www.jewishencyclopedia.com/articles/1275-pinsker-lev-lev-semionovich](http://www.jewishencyclopedia.com/articles/1275-pinsker-lev-lev-semionovich). (Data dostępu: 12.12.2012). Mamy wyraźne wskazanie na Tomaszów Mazowiecki. Ogólnie o Tomaszowie i Polsce pisze F. Battenberg: „Najbardziej wyrazista i skuteczna ze wszystkich propozycji [...] była sformułowana przez pochodzącego z Tomaszowa w Polsce lekarza Leona Pinskera”. F. Battenberg: *Żydzi w Europie. Proces rozwoju mniejszości żydowskiej w nieżydowskim środowisku Europy 1650—1933*. Przeł. A. Soróbką. Wrocław—Warszawa—Kraków 2008, s. 350. Inne przykłady: „Leon (Jehuda Lejb) Pinsker urodził się w Tomaszowie w roku 1821”. J. Zineman: *Historia syjonizmu*. Kopenhaga 1979—1980, s. 47; „Er wurde 1821 in Tomaschow/Galizien geboren”. M. Bilz: *Hovevei Zion in der Ära Leon Pinsker*. Münster 2007, s. 47.

Por. J. Klausner: ספר זיכרון למלאה מאה שנה להולדת ד"ר יהודה לייב פינסקר. Paris 1924, s. 5.

<sup>2</sup> „Pinsker — who was born in 1821 in the remote town of Tomashov in today's Western Ukraine [...]”. D. Shumsky: *Leon Pinsker and „Autoemancipation!": A Reevaluation*. „Jewish Social Studies: History, Culture, Society” 2011, no. 1, s. 39. Autor podaje nazwę Tomaszów, ale dookreśla, że chodzi o dzisiejszą Zachodnią Ukrainę! Prawdopodobnie chodzi mu więc o miasteczko Tomaszpol, w języku ukraińskim *Томашпіль*, leżące w obwodzie winnickim na Podolu. Do drugiego rozbioru miasteczko wchodziło w skład Rzeczypospolitej, w wyniku rozbioru zagarnięte zostało przez Rosję. W ramach carskiej

postaci znanej i sławnej. Tomaszów Lubelski (wykluczam Tomaszów Mazowiecki) i Tomaszpol dzieli spora odległość, dodatkowo — co wydaje się ważne — w wyniku zaborów oba miasteczka przypadły innym zaborcom; Tomaszów Lubelski po trzecim rozbiorze zagarnęła Austria i zaczął on stanowić część tak zwanej Galicji, z kolei Tomaszpol przypadł po drugim rozbiorze Rosji. Oczywiście, jak wiadomo, po kongresie wiedeńskim i powstaniu Królestwa Polskiego Rosja zagarnęła również część wcześniejszego zaboru austriackiego, w związku z czym Tomaszów Lubelski wszedł w skład imperium carów (jako część Królestwa Polskiego). Taki stan rzeczy panował w roku narodzin Pinskera, a więc w roku 1821. W żadnym jednak wypadku nie rozwiązuje to głównego problemu, mianowicie gdzie urodził się Leon Pinsker.

Jak wiadomo, we wczesnych latach życia chłopca rodzina Pinskerów przeniosła się do Odessy, a więc na południe Ukrainy, w obszar strefy osiedleńczej, czyli terytorium kilku zachodnich guberni, na których Żydzi mogli się osiedlać. Przenosiny były związane z bankructwem interesów prowadzonych przez ojca Leona Symchę Pinskera. Biografowie niemal zgodnie stwierdzają, że rodzina opuściła Galicję, by przenieść się do Odessy<sup>3</sup>, wydaje się to jednak w świetle faktów nieścisłe lub nieprawdziwe, ponieważ jeśli Leon urodził się w Tomaszpolu, to rodzina nie mogła opuścić Galicji, gdyż w ogóle na jej terenie nie mieszkała! Z kolei, jeśli założyć, że miejscem narodzin był jednak Tomaszów Lubelski, to i w tym wypadku rodzina Pinskerów nie mogła opuścić Galicji, ponieważ Tomaszów należał do Królestwa Polskiego, a nie do Galicji. Być może jednak rozwiązania nieoczekiwane zawilej kwestii miejsca narodzin Leona Pinskera należy szukać gdzie indziej, mianowicie w bliższym przyjrzeniu się biografii jego

---

administracji Tomaszpol należał do guberni podolskiej. Wątpliwości co do Tomaszpola rozwiewa inne źródło, rosyjska wersja żydowskiej encyklopedii: „ПИНСКЕР Леон (Лев Семенович, Иехуда Лейб); 1821, Томашполь, Волынская губерния”. *Электронная Еврейская Энциклопедия* создана на базе *Краткой еврейской энциклопедии*, изданной в Иерусалиме в 1976—2005 годах. Обществом по исследованию еврейских общин в сотрудничестве с Еврейским университетом в Иерусалиме. [www.eleven.co.il](http://www.eleven.co.il). (Data dostępu: 12.12.2012).

<sup>3</sup> „Bald nach seiner gebert verließ die Familie Galizien und zog in die erst gut zwanzig Jahre zuvor gegründete Stadt Odessa”. M. Bilz: *Hovevei Zion in der Ära...*, s. 47. Autorka jest więc konsekwentna, skoro uznała, że Pinsker urodził się w Tomaszowie Lubelskim. Jest jednak nieprecyzyjna, ponieważ nie były to wtedy tereny Galicji! O Galicji, jako miejscu narodzin Leona, pisze także Ben-Zion Dinur: „A native of Galicia educated in Odessa”. Ben-Zion Dinur: *Hibat Tsiyon*. Vol. 1. Tel Aviv 1932, s. 62. Podają za: D. Shumsky: *Leon Pinsker and „Autoemancipation!”*..., s. 35. Precyzyjniejszy wydaje się Zineman, który pisze: „Ojciec jego Symcha pochodził z Galicji, z rodziny znakomitej. Przy handlu Symcha Pinsker stracił prawie cały swój majątek i opuścił Tomaszów, udając się do Odessy”. J. Zineman: *Historia syjonizmu...*, s. 47.

ojca. Symcha Pinsker bowiem bez wątpienia urodził się w Galicji, to znaczy w Tarnopolu, w roku 1801, a więc na terenie zaboru austriackiego<sup>4</sup>. Możliwe, że właśnie pochodzenie ojca miało znaczenie decydujące dla przypisania tego samego pochodzenia synowi. Ojciec mógł prowadzić interesy na miejscu, w Tarnopolu, a później, przed narodzinami syna, przeniósł się do Tomaszpola, czyli z Austrii do Rosji, i tam urodził się Leon Pinsker. Następnie rodzina przeprowadziła się do Odessy i od tego momentu fakty z życia małego Leona są już powszechnie udokumentowane. Przypuszczam, że Leon Pinsker urodził się w Tomaszpolu<sup>5</sup>, był zatem obywatelem Rosji, choć oczywiście przede wszystkim Żydem kształtowanym i kształconym według tradycyjnej edukacji w diasporze i takie chederowe wykształcenie odebrał w pierwszych latach swego życia. Najważniejszym wydarzeniem dzieciństwa były przenosiny do Odessy, ponieważ z tym miastem Pinsker związany pozostał do końca życia, a ówczesna Odessa stanowiła niezwykle ważny kulturowy, etniczny i społeczny konglomerat. Taka mieszanina poważnie wpłynęła na ukształtowanie młodego tradycyjnego Żyda.

---

<sup>4</sup> „Pinsker, Simhah: Polish Hebrew scholar and archeologist; born at Tarnopol, Galicia, March 17, 1801”. *Jewish Encyclopedia*... (Data dostępu: 12.12.2012).

<sup>5</sup> Muszę jednak przyznać, że nie jestem tego faktu ostatecznie pewny. Mój niepokój wzbudzają argumenty podane przez B. Wiernikową w artykule poświęconym Pinskerowi. Odnośnie do miejsca urodzenia autorka stwierdza: „Лев (Иегуда-Лейб) Пинскер родился в 1821 г. в Австрии, в галицийском местечке Томашев (Томашов, Томашов), что следует из биографической справки его отца, С. Пинскера в ЕЭ, ЕИ и очерка в одесском еженедельнике «День» 1869 г. В этих источниках сообщается, что Симха Пинскер родился в 1801 г. в Тарнополе (Галиция) и женился в 1818 г. на дочери богатого томашевского еврея Вейлера. Стоит отметить, что в ЕЭ, КЕЭ и в ряде российских энциклопедий неверно указано место рождения Льва Пинскера — Томашполь, Волынской губернии (местечко Томашполь относилось к Подольской губернии, в наше время — Винницкая область). В англоязычных энциклопедиях ЕИ и ЕЗ местом рождения Л. Пинскера назван Томашов, неверно отнесенный к русской Польше: (Tomaszow, Poland), (b. Tomaszow, Russian Poland), при том, что в 1772 г. Галиция отошла к Австрии, образуя в ее составе административную область (с 1803 г.)”. B. Wiernikowa: *Лев Пинскер, соредатор второго русско-еврейского журнала „Сион” и провозвестник сионизма*. „Альманах »Мория«” 2006, no 6. Autorka kwestionuje więc Tomaszpol i opowiada się za Tomaszowem. Odwołuje się przy tym do notatki w gazecie odeskiej z 1869 roku. Niestety, do tytułu tego nie dotarłem. Kilka wątpliwości budzi jednak niewyjaśnione nazewnictwo autorki w odniesieniu do Tomaszowa (rosyjskie Томашев czy Томашов?), a także przypisywanie Tomaszowa do Galicji, skoro w 1821 roku należał już do Rosji. I tu autorka popełnia duży błąd, ponieważ Pinsker nie mógł w roku 1821 urodzić się na terenie Austrii, skoro po 1815 roku i kongresie wiedeńskim Tomaszów, już wcześniej należący do Księstwa Warszawskiego (od roku 1809), stał się integralną częścią Królestwa Polskiego i przypadł Rosji. Podane nieścisłości przekonują mnie za wersją z Tomaszpołem.

Ogromny wpływ na wychowanie syna miał ojciec Symcha Pinsker, postać wybitna jako pisarz i gruntowny znawca Pisma. Po nieudanych przygodach biznesowych poświęcił się pracy intelektualnej i po przenosinach do Odessy podjął pracę nauczyciela języka hebrajskiego w pierwszej na terenie Rosji świeckiej szkole założonej przez żydowskich reformatorów, zwolenników *haskali*. Aktywność nauczycielska i naukowa — był badaczem języka hebrajskiego i nurtu karaickiego w judaizmie — przyniosła Symchowi sporą popularność w żydowskiej diasporze, co ostatecznie sprawiło, że na pewien czas przeniósł się do Wiednia, gdzie prowadził działalność intelektualną w tamtejszej gminie żydowskiej<sup>6</sup>. Warto zaznaczyć, że jego osiągnięcia naukowe także docenił rząd Rosji, który przyznał mu tytuł Honorowego Obywatela Odessy. Symcha zmarł po powrocie do Odessy w 1864 roku<sup>7</sup>.

W tym czasie jego syn Leon Pinsker był już osobą uznaną w Odessie, praktykującym lekarzem i aktywnym działaczem społeczności żydowskiej. Klimat Odessy i domu rodzinnego znakomicie wpływał na intelektualny

---

<sup>6</sup> J. Zineman: *Historia syjonizmu...*, s. 47.

<sup>7</sup> Krótki zarys intelektualnej działalności Symchy Pinskera: „He went to Odessa [...] became secretary to the rabbi. Here, in conjunction with Isaac Horowitz of Brody and Littenfeld, Pinsker succeeded in establishing a public school for Jewish children, of which he himself served as principal until 1840. At that time Abraham Firkovich, a Karaite scholar, brought to Odessa a number of ancient manuscripts, unearthed in the Crimea. [...] This manuscripts gave ample opportunity to Pinsker to satisfy his propensity for research. He at once set himself to the task of deciphering the system of punctuation, and satisfactorily accomplished it. He had already become known as an archeologist of merit through his contributions to the »Orient«; [...] He was thereupon honored by the Russian government with two gold medals and with the title »Honorable Citizen«; [...]. Pinsker then retired from communal work, and repaired to Vienna in order to devote the rest of his life to his researches and to the arrangement and publication of his works. Of these the first and most important one was *Likkute Qadmoniyyot* (Vienna, 1860), in which he describes the different periods of development in the history of Karaism. He maintains that the term »Karaite« is derived from the Hebrew *Qara* (קרא) = »to call«, »to invite« and that its use dates from the first period of the schism, when the members of this sect sent messengers throughout Jewry »to invite« the people to join their ranks. The *Likkute Qadmoniyyot* made such an impression upon the scholarly world that Jost and Graetz publicly avowed their indebtedness to the author, the former even changing, in consequence, some of the views expressed in his history of the Jewish sects. The other great work of Pinsker, published in his lifetime, was *Mabo el ha-Nikkud ha-Ashshuri weha-Babli* (Vienna, 1863), an introduction to the Babylonian-Hebraic system of punctuation; it contains the results of his examination of the manuscripts in the Odessa library. Pinsker's other works are: an edition of the *Miklol* (Lyck, 1862), Hebrew grammar by D. Kimhi, with emendations by Pinsker and others; *Sefer ha-Ehad* (Odessa, 1867), on the nine cardinal numbers, by Abraham ibn Ezra, with commentary; and *Mishle ha-Gezerah weha-Binyan* (Vienna, 1887), on the Hebrew verb”. *Jewish Encyclopedia...* (Data dostępu: 12.12.2012).



rozwój małego Leona od samego początku emigracji do tego miasta. Początkowo ojciec wysłał syna do szkoły, w której uczył, i tam mały Leon odebrał dobre żydowskie wykształcenie. Zarazem jednak prześląknął atmosferą emancypacji oraz ideą żydowskiej tożsamości narodowej połączoną z wyczuwalnym w Odessie dobrym klimatem dla idei wolności oświecenia i XIX-wiecznych prądów filozoficznych. Po początkowym nauczaniu w szkole ojca Leon ukończył miejskie gimnazjum, w którym wyuczył się rosyjskiego i niemieckiego. Pinsker znalazł się także w gronie pierwszych Żydów, którym władze wydały pozwolenie na podjęcie studiów na uniwersytecie w Odessie. Był to okres wyraźnego powiewu zmian, wywołanych szerzeniem się także w Rosji idei tolerancji i odnowy społecznej. Młody student prawa uległ entuzjazmowi tamtych czasów odprężenia i stał się gorącym zwolennikiem żydowskiej *haskali*, łącząc jej idee z możliwością pełnej asymilacji.

Już wkrótce jednak przekonał się o iluzji swych idei, ponieważ w roku 1842 — roku ukończenia studiów prawniczych — władze rosyjskie odmówiły mu prawa do rozpoczęcia praktyki adwokackiej, czego przyczyną było jego żydowskie pochodzenie. Okazało się więc, że w polityce państwowej Żydzi w Rosji są nadal traktowani jak obywatele gorszej kategorii i ze względu na swe pochodzenie — dyskryminowani. W konsekwencji Pinsker stracił możliwość pracy zarobkowej w wyuczonym zawodzie prawnika, co wiązało się z koniecznością znalezienia innej profesji. Problem rozwiązał w ten sposób, że postanowił częściowo pójść w ślady ojca i podobnie jak on zostać nauczycielem, z tym że nie języka hebrajskiego, lecz języka rosyjskiego. Po wielu zabiegach Pinsker otrzymał posadę nauczyciela rosyjskiego w szkole należącej do gminy żydowskiej, jednak nie w rodzinnej Odessie, lecz w Kiszyniowie, co wiązało się z koniecznością przeprowadzki do tego miasta.

Pinsker szybko zraził się do tej pracy i atmosfery miasta, co spowodowało powrót do Odessy oraz decyzję podjęcia kolejnych studiów celem zdobycia nowego wykształcenia i zawodu. Wybór padł na medycynę. Pinskerowi udało się wyjechać na studia do Moskwy, co było sporym osiągnięciem, ponieważ praktycznie Żydom nie wolno było opuszczać strefy osiedleńczej. Niemniej wydaje się, że zadecydować o uzyskaniu zgody władz mogły dwa czynniki: po pierwsze, dobra pozycja ojca, po drugie, odczuwana w całym kraju potrzeba kształcenia lekarzy, co mogło skutkować obchodzeniem przepisów w konkretnych przypadkach. Jakkolwiek było, Pinsker zamieszkał w Moskwie i zetknął się tam z wielkim światem zachodniej kultury, idei politycznych i koncepcji filozoficznych związanych między innymi z liberalizmem. Sześćioletni pobyt w Moskwie ukształtował w dużym stopniu postawę i poglądy żydowskiego studenta. Stał się go-

rącym zwolennikiem ogólnoludzkich idei związanych z apoteozą wolności, sprawiedliwości społecznej i dominacji racjonalizmu. Działo się to kosztem jego żydowskich korzeni. Jakub Zineman pisze w związku z tym: „Z czasem Leon Pinsker zapomniiał skromną swą hebrajszczyznę z lat młodości i nie miał żadnego zainteresowania dla zagadnień żydostwa”<sup>8</sup>. Zatem stopniowo Pinsker odchodził od swego żydostwa, a stawał się świadomym reprezentantem tendencji asymilacyjnych. Był przekonany, że przyszłością ludzkości jest powszechna sprawiedliwość, wolność i w imię tych idei należy poświęcić nawet swe pochodzenie. Na ukształtowanie takiej postawy Pinskera miało wpływ wszystko to, co przejął z rodzinnego domu, od ojca — zwolennika *haskali*, oddanego badacza i naukowca. Pinsker zrusefikował się w tym czasie i do roku 1848, to znaczy do czasu ukończenia studiów medycznych, stał się jednym z nielicznych w Rosji, choć powszechnych już na Zachodzie, przedstawicieli zasymilowanej inteligencji żydowskiej.

Rok 1848 jest ważny, ponieważ wyznacza początek ogólnoeuropejskiego zrywu rewolucyjnego, określanego jako Wiosna Ludów. Car Rosji Mikołaj I stał się orędownikiem utrzymania starego porządku i ostrej reakcji na próby zmian w Europie po kongresie wiedeńskim. Zaostrzyła się także polityka wewnętrzna wymierzona we wszelkie przejawy liberalizmu. Niewykluczone, że niekorzystne zmiany, które mogły dotyczyć również Pinskera, wpłynęły — po złych doświadczeniach wcześniejszych — na decyzję o powrocie do Odessy i poświęceniu się przede wszystkim pracy lekarza. Pinsker praktykował medycynę i temu zajęciu oddał się bez reszty, zwłaszcza że był to czas wielkich epidemii i wszelka pomoc medyczna stawała się potrzebą chwili. Pozycja społeczna i status młodego, oddanego lekarza nieustannie rósł, do czego przyczyniła się także decyzja ochotniczego wstąpienia do rosyjskiej służby medycznej w czasie wojny krymskiej. Za wierną służbę Pinsker został doceniony przez władze i oznaczony medalem<sup>9</sup>. Następne lata spędził w rodzinnej Odessie,

<sup>8</sup> J. Zineman: *Historia syjonizmu...*, s. 48. Por. M. Bilz: *Hovevei Zion...*, s. 47.

<sup>9</sup> Jakub Zineman zbywa milczeniem ten epizod, Nahum Sokołow z kolei opisuje udział Pinskera w wojnie i podkreśla otrzymanie wyróżnienia z rąk cara Mikołaja (przy okazji popełnia błąd, ponieważ pisze o Mikołaju II, podczas gdy chodzi o Mikołaja I). Zob. N. Sokołow: *Geschichte des Zionismus*. Bd. 1. Wien—Berlin—Leipzig—New York 1920, s. 235. W. Laqueur także wspomina o tym wydarzeniu: W. Laqueur: *The History of Zionism*. New York—London 2003, s. 70. Bez wątplenia udział — i to z takim skutkiem — w wojnie krymskiej był przejawem akceptacji przez Pinskera pełnej asymilacji, a także jego rusyfikacji. Element ten podkreśla Szumski: „Indeed, this impressive career did not exactly reflect the patterns prevalent among contemporary Russian Jewry in the Pale of Settlement, which was generally remote from the trend toward Russianization represented by the Pinsker of the 1850s and 1860s”. D. Shumsky: *Leon Pinsker and „Autoemancipation!”...*, s. 39.

gdzie pracował jako lekarz, lecz także udzielał się w sprawach żydowskich. Przede wszystkim stał się aktywnym zwolennikiem emancypacji i asymilacji, jednak pod pewnymi warunkami i przy zachowaniu żydowskiej tradycji oraz historii. Jego zdaniem, Żydzi winni bardziej zaangażować się w życie społeczne i kulturalne Rosji, a nie zamykać się w diasporze. Dużą zmianą w działalności na rzecz kulturowej asymilacji Żydów w państwie carów było założenie i współredagowanie przez Pinskera tygodnika „Сіонъ”. Mimo nazwy nawiązującej do tradycji Syjonu pismo to było zdecydowanie orędownikiem żydowskiej *haskali* i asymilacji, o czym może świadczyć nawet to, że wychodziło po rosyjsku, co Pinsker uważał za niezbędny warunek większego rozpowszechnienia żydowskich idei w Rosji, a co zarazem mogło zostać odebrane jako gest Żydów wobec państwa i ludu rosyjskiego polegający na przyswojeniu sobie języka<sup>10</sup>. Choć tygodnik ukazywał się stosunkowo krótko<sup>11</sup>, to jednak mocno zaznaczył się w działalności Pinskera, którego zaczęto postrzegać jako „rosyjskiego Żyda”<sup>12</sup> i gorącego zwolennika „rosjanizacji” (rusyfikacji) diaspory. Autor przy tym nie kwestionował żydowskiej tradycji i religii. Wprost przeciwnie, był gorącym propagatorem żydowskiej idei narodowej, rozumianej jednak nie w kontekście nacjonalizmu, lecz odwołania się do odmienności kulturowej, która miała owocować szerszym uczestnictwem w życiu spo-

<sup>10</sup> Zob. J. Zineman: *Historia syjonizmu...*, s. 48—49; D. Shumsky: *Leon Pinsker and „Autoemancipation!”...*, s. 39—40;

J. Klausner: ...מִסְפָּרֵי-זִכְרוֹן לְמֵלֶכֶת מָאָה שָׁנָה לְהוֹלֶדֶת ד"ר, s. 13.

<sup>11</sup> Pismo było nastawione na propagowanie idei oświeceniowych i narodowych, dlatego do tych tradycji się odwoływało. Istniało krótko. Pinsker współredagował pismo z odeskim działaczem *haskali* Sołowiejczykiem: „Журнал «Сион» («Сіонъ» — в старой орфографии) выходил в Одессе еженедельно по пятницам, с 7 июля 1861 г. по 27 апреля 1862 г., с подзаголовком «орган русских евреев» и указанием «год второй», сохраняя преественность с «Рассветом» в формате, эпиграфе, внешнем оформлении и в постоянных ссылках на материалы предыдущего издания. Для манифестации направленности «Рассвета» и «Сиона» редакция прибегает к просветительской символике в выборе эпиграфа из Библии, на иврите и по-русски: И сказал Бог: да будет свет! Бытие I.3”. B. Wiernikowa: *Лев Пинскер, редактор второго русско-еврейского журнала...* Por.: J. Zineman: *Historia syjonizmu...*, s. 48. Inspiracją dla powstania tygodnika był w pewnym sensie sukces odniesiony przez założone w 1860 roku w Odessie rosyjskojęzyczne czasopismo „Рассвет”. Gazeta ta, podejmująca żydowskie tematy, ale także szerzej: dotyczące wolności, sprawiedliwości społecznej i ogólnie przesiąknięta duchem idei oświeceniowych, została dość szybko zamknięta przez cenzurę. Pinsker współpracował z tym tygodnikiem. Zob. D. Shumsky: *Leon Pinsker and „Autoemancipation!”...*, s. 41.

<sup>12</sup> Takiego pseudonimu Pinsker używał i pod takim pseudonimem wydał *Autoemancypację*: „In diesem Jahre gab er unter dem pseudonim »Ein russischer Jude« in deutscher Sprache ein Flugblatt heraus, in welchem er in überzeugenden Worte die Ergebnisse mitteilt, zu denen er gekommen ist”. N. Sokołow: *Geschichte des Zionismus...*, s. 235.

lęcznym Imperium Rosyjskiego na zasadach powszechnego uznania idei oświeceniowych i stopniowego przenoszenia zmian zachodzących w Europie Zachodniej do Rosji<sup>13</sup>. Działalność na polu społecznym łączył z aktywną pracą zawodową (był między innymi dyrektorem szpitala miejskiego w Odessie). W latach 1864—1865 odbył także podróż po diasporach państw niemieckich, gdzie szukał poparcia dla swych idei integracyjnych. Próbował bowiem znaleźć szersze pole dla podjętych inicjatyw. Poza szerzeniem i popularyzacją żydowskiej tradycji wśród samych Żydów, przede wszystkim przez popieranie idei tworzenia szkół żydowskich z językiem wykładowym rosyjskim, szukał finansowego wsparcia wśród zamożnej diaspory zachodniej. Wszystko to miało się przyczynić do poprawy położenia Żydów wschodnich i zdobycia przez nich w Rosji równouprawnienia. Nadrzędnym celem Pinskera stało się w tym czasie przyznanie Żydom rosyjskim pełnych praw w państwie carów, a więc przede wszystkim zniesienie ograniczeń związanych ze strefą osiedleńczą czy z dostępem do szkolnictwa wyższego i z wykonywaniem pewnych zawodów<sup>14</sup>. Wszystkie te wysiłki nie przyniosły jednak spodziewanych rezultatów, mimo że ugruntowane były na pewnych nadziejach związanych z rządami cara Aleksandra II, którego uważano za liberała (jak na rosyjskie warunki). Wkrótce jednak wydarzyło się coś, co radykalnie zmieniło zapatrywanie Pinskera na kwestię żydowską w Rosji.

W roku 1871 w Odessie doszło do trwającego cztery dni pogromu Żydów<sup>15</sup>. Co ważne, odbył się on przy biernej postawie władz, co prowokowało do przypuszczeń, że w pewnej mierze był sterowany. Dla Pinskera pogrom okazał się szokiem, ponieważ obnażył z całą siłą iluzję jego koncepcji żydowskiej integracji, a zarazem pokazał dwuznaczną postawę władz. Większość badaczy ruchu syjonistycznego, w tym jego hagiografowie, uważają wydarzenia odeskie za punkt zwrotny w życiu i działalności Pinskera, punkt, który spowodował stopniową zmianę jego poglądów zmierzającą w kierunku większej radykalizacji. Ta zaś doprowadziła go do sformułowanej w *Autoemancypacji!*... koncepcji ostatecznego rozwiązania

<sup>13</sup> Zineman intencje Pinskera opisuje następująco: „Niez mordowanie propaguje dr Pinsker język rosyjski jako mowę potoczną w Rosji. On, syn zgermanizowanego Galicjanina, jest tak dalece przejęty ideą rusyfikacji, że koniecznie chce rabinów odeskich kształcić w języku rosyjskim, by nie byli zmuszeni uczyć się po niemiecku w seminariach rabinicznych w Berlinie i we Wrocławiu. [...] W owym czasie osobisty wpływ Pinskera wśród Żydów i chrześcijan, jak i w sferach rządowych był bardzo duży i Pinsker wykorzystuje to, by reformować i asymilować dotychczasowe stare formy życia żydowskiego”. J. Zineman: *Historia syjonizmu...*, s. 49.

<sup>14</sup> J. Klausner: ...רפ"פני, סק"ר ספר זכרון למלאה מאה שנה להולדת ד"ר, s. 13—15.

<sup>15</sup> B. Wiernikowa: *Лев Пинскер, редактор второго русско-еврейского журнала...* Autorka pisze o końcu marca i początku kwietnia.

Problem żydowski bezpośrednio wiązał się z kwestią antysemityzmu i bez rozwiązania tej kwestii nie sposób było myśleć o żydowskiej asymilacji w Rosji. Dopełnienie antysemickiej zmory ciężącej nad społecznością żydowską stanowiły także sławne i niemające precedensu w ówczesnej Europie tak zwane *Prawa majowe*, które przyjęte przez rząd w roku 1882 (3 maja, według starego kalendarza — 13 maja), w sposób jawny wymierzone przeciwko Żydom, drastycznie ograniczały ich swobody obywatelskie na terenie Imperium, między innymi odgórnie i pod restrykcją karną ograniczając możliwość poruszania się po terenie Rosji, wszystkich Żydów obligatoryjnie przenosząc do gett, a także pozbawiając ich prawa do posiadania ziemi (lub jej dzierżawienia)<sup>18</sup>. Ustawy te nie pozostawiły żadnych wątpliwości co do intencji rządów i pozbawiły wszelkich złudzeń środowiska żydowskie skłonne do asymilacji i integracji w ramach Imperium Rosyjskiego. Pinsker również należał do tej grupy. Radykalizacja jego poglądów prowadziła go ostatecznie od asymilacji w stronę emancypacji, ale emancypacja ta miała dokonać się wewnątrz społeczności żydowskiej, czyli

<sup>18</sup> Inicjatorem sławnego dokumentu był książę Ignatiew. Pełny tekst ustawy można znaleźć w języku angielskim: *Jewish Encyclopedia*... (Data dostępu: 14.12.2012).

przekształcić się w autoemancypację — samowyzwolenie<sup>19</sup>. Takie było tło powstania przełomowego dzieła Pinskera *Autoemancypacji!*...

*Autoemancypacja!*... ukazała się we wrześniu 1882 roku w Berlinie. Dzieło to skierowane było przede wszystkim do Żydów niemieckojęzycznych. Idea tej broszury była jasna: Pinsker doszedł do wniosku, że jedynym możliwym rozwiązaniem problemów żydowskich jest samowyzwolenie Żydów, które w rezultacie ma doprowadzić ich do osiągnięcia samoświadomości i poczucia dumy narodowej. Pinsker wskazał także trzy nieusuwalne przyczyny antysemityzmu, a całość tej publikacji miała być wezwaniem, które kieruje uciskany Żyd rosyjski do swych współbraci w Europie Zachodniej, gdzie warunki życia różniły się diametralnie od warunków życia w Rosji<sup>20</sup>. Świadczy o tym pełny tytuł publikacji: *Autoemancipation! Mahnruf an seine Stammesgenossen von einem russischen Juden*. Propozycja autora nie została dobrze przyjęta wśród adresatów. Przyczynił się do tego przede wszystkim śmiały ton i radykalny pomysł, który znacznie wykraczał poza przekonania i doświadczenia większości Żydów zachodniej diaspory. Większość z nich uważała nawet tekst za wielce szkodliwy dla sprawy żydowskiej, ponieważ wpisywał się w motyw narodowo-nacjonalistyczny i ostro atakował antysemityzm, wskazując jego psychologiczne przyczyny, a więc także głębokie zakorzenienie w mentalności chrześcijańskiej<sup>21</sup>. Podkreślanie przez autora narodowych aspiracji Żydów mogło być i było łatwo wykorzystane w ostrej walce narodowej, jaka toczyła się w ówczesnej Europie. Żydzi jako naród mogli stanowić zupełnie nowe zagrożenie dla innych narodów, co zresztą w polemikach antysemickich często powracało. Motyw narodowy stał się kluczowy w odczytaniu dziełka Pinskera<sup>22</sup>.

Chłodne przyjęcie manifestu w diasporze zachodniej nie powstrzymało Pinskera przed podjęciem nowych działań. Już wcześniej, działając w ramach towarzystwa krzewiącego język rosyjski wśród Żydów w Odessie,

<sup>19</sup> N. Sokołow: *Geschichte des Zionismus...*, s. 235—236; D. Shumsky: *Leon Pinsker and „Autoemancipation!”...*, s. 49—51.

<sup>20</sup> Jeszcze w marcu 1881 roku Pinsker odbył podróż po Europie Zachodniej i osobiście przekonał się o różnicy w położeniu Żydów w Rosji i na Zachodzie. Szumski wspomina wprost o zachwycie Pinskera sytuacją zastaną w Europie Zachodniej: „In March 1881, all Pinsker's writing in *Russki yevrei* was devoted to a most enthusiastic retrospective survey of the era of struggle for genuine equality of rights for the Jews of western and central Europe, at the forefront of which stood the admired heroes Gabriel Riesser and Adolf Crémieux, symbols of Western Jewry's emancipatory era”. D. Shumsky: *Leon Pinsker and „Autoemancipation!”...*, s. 50.

<sup>21</sup> J. Zineman: *Historia syjonizmu...*, s. 54.

<sup>22</sup> Mocno podkreśla to na przykład Sokołow. Zob. jego dłuższe wywody: N. Sokołow: *Geschichte des Zionismus...*, s. 236—237.

Por. J. Klausner: ...ד"ר פרידמן, ספר זכרון למלאה מאה שנה להולדת ד"ר, s. 23—24.



aktywnie angażował się w pracę na rzecz diaspory. Teraz, po dokonaniu zwrotu, uważał, że działania powinny być radykalne i muszą doprowadzić do skutecznego rozwiązania problemów żydowskich, przede wszystkim muszą zapewnić Żydom bezpieczeństwo w obliczu śmiertelnego zagrożenia, co pokazały pogromy. Docelowo bezpieczeństwo mogła zapewnić wyłącznie emigracja Żydów z Rosji, co Pinsker postulował w *Autoemancypacji!*... Oczywiście, podstawą takiej emigracji miało być utworzenie własnego państwa, a do tego konieczna była świadomość narodowa.

Takie postulaty przybliżyły Pinskera do grupy działaczy, którzy myśleli o powołaniu do życia organizacji mającej realizować wysunięte postulaty społeczno-polityczne. Tak narodziła się idea utworzenia ruchu Miłośników Syjonu — Howewej Syjon<sup>23</sup>. Pinsker zgłosił akces do organizacji i zajął się przygotowaniami do prowadzenia szerokiej agitacji na terenie wszystkich ośrodków żydowskich w Rosji, a także za granicą w celu pozyskania środków na prowadzenie akcji emigracyjnej Żydów do Palestyny. Były to oczywiście działania pozostające na etapie przygotowawczym, choć trzeba wspomnieć, że wpisywały się w wydarzenia związane z nasilającym się ruchem żydowskiej emigracji z Rosji, głównie jednak do Stanów Zjednoczonych, emigracji spowodowanej pogromami i ogólnym pogorszeniem położenia diaspory na Wschodzie. Miłośnicy Syjonu prowadzili akcję mającą popularyzować Palestynę jako miejsce migracji, jednak — podobnie jak kilka lat później w wypadku ruchu syjonistycznego Teodora Herzla — Palestyna nie cieszyła się wśród Żydów wielką popularnością, na co wpływ miała bez wątpienia sytuacja ekonomiczna tego obszaru, ogólnie mówiąc, niezachęcająca do wyjazdu, oraz trudności polityczne, które także skutecznie hamowały entuzjazm zwolenników osiedlenia. Niemniej Pinsker podjął aktywną działalność promującą kolonizację Palestyny jako jedynego miejsca żydowskiego osiedlenia i w tym był bardziej konsekwentny od Herzla, który, jak wiadomo, początkowo nie był na Palestynę zdecydowany.

Ważnym wydarzeniem tego okresu życia Pinskera okazała się konferencja w Katowicach, która odbyła się w dniach 6—11 listopada 1884 roku. Spotkanie to uważa się za założycielskie dla Howewej Syjon<sup>24</sup>. Pinsker został naturalnym przywódcą ruchu i stworzył także podstawy programu, który ruch miał realizować. Dwie kwestie odgrywały w nim decydującą rolę. Po pierwsze, kolonizacja Palestyny — i w tym celu przygotowania zarówno w sferze politycznej, jak i społecznej; po drugie, przygotowanie podstawy ekonomicznej pod przyszłe żydowskie państwo w Palestynie przez

<sup>23</sup> Pinskera do przystąpienia do ruchu namawiał gorąco M. Lilienblum, a w podjęciu decyzji pomogli mu dwaj wybitni uczestnicy ruchu Herman Shapira i Max Mandelsztam. Zob. J. Zineman: *Historia syjonizmu...*, s. 54.

<sup>24</sup> Ibidem, s. 55.

propagowanie i przygotowanie Żydów do prowadzenia działalności rolniczej, ponieważ głównie rolnictwo, zdaniem autora, miało stać się podstawą gospodarczej egzystencji przyszłego państwa. Jakub Zineman postulaty te zamknął w kilku zdaniach: „Powrót człowieka żydowskiego do przyrody i rolnictwa nie może się dokonać w krajach diaspory, lecz tylko w Palestynie. W tym celu konieczna jest systematyczna kolonizacja, prowadzona przez silną i rozgałęzioną organizację. Do tego jest powołana konferencja katowicka, która ma położyć fundament dla przyszłej pracy”<sup>25</sup>.

Plany nowo powstałej organizacji, której Pinsker został prezesem, były bardzo ambitne, ponieważ zamierzano rozszerzyć jej działalność na całą europejską diasporę. Niestety, jak pokazało już chłodne przyjęcie na Zachodzie książki *Autoemancypacja!*..., organizacja rozwinęła swą działalność tylko na terytorium carskiej Rosji, gdzie ukonstytuowały się dwa ośrodki: jeden w Warszawie i drugi w Odessie, w mieście rodzinnym Pinskera. Organizacja odeska szybko przekształciła się za sprawą prezesa w Komitet Tymczasowy, który faktycznie odgrywał rolę centrum organizacji. Autor bardzo aktywnie uczestniczył we wszystkich pracach Howewej Syjon. Przeprowadził między innymi osobistą agitację na rzecz finansowego oraz ideowego wsparcia kolonizacji w Palestynie<sup>26</sup>. Przyniosła ona dość ograniczony efekt, niemniej udało się utworzyć pod egidą Howewej Syjon w Palestynie kilka kolonii rolniczych<sup>27</sup>. Ogólnie jednak w organizacji działo się nie najlepiej, przede wszystkim z powodu wewnętrznych tarć, i to ostatecznie było jedną z przyczyn (poza kwestiami zdrowotnymi) rezygnacji Pinskera z prezesury, co nastąpiło w 1888 roku. Stan jego zdrowia był już wtedy niepokojący — Zineman wspomina o zaawansowanej chorobie serca; ponadto mocno odczuwał niepokój o swych współbraci w atmosferze rosnącego antysemityzmu i nowej fali niechęci. Być może pewne znaczenie miało także rozczarowanie postawą środowiska Żydów zachodnich, którzy w dużej części nie dostrzegali bądź nie traktowali poważnie niepokojących sygnałów, jakie dochodziły ze Wschodu. Pinskerowi bardzo mocno ciążył ów ogólnie postrzegany brak solidarności w samym żydostwie, dlatego tak mocno naciskał na autoemancypację Żydów i dążenie do podniesienia poziomu świadomości narodowej. Jego pomysły szybko podchwycił na Zachodzie nowy ruch, który bardzo wiele Pinskerowi zawdzięcza. Asymilanci i wyemancypowani Żydzi diaspory zachodniej rychło się przekonali, że *Judenfrage* wcale nie jest jakimś odległym, obojętnym problemem, z którym co najwyżej borykają się biedniejsi i dość

<sup>25</sup> Ibidem, s. 55—56.

<sup>26</sup> Działalność w tym okresie drobiazgowo opisuje:

J. Klausner: ...ספר-פינאנסק, ספר-זכרון למלאה מאה שנה להולדת ד"ר, s. 28—44.

<sup>27</sup> Ich listę można znaleźć w: J. Zineman: *Historia syjonizmu*..., s. 63—65.

pogardliwie traktowani „bracia” ze Wschodu, lecz dotyczy także ich. Taką drogę przeszedł inspirator nowego ruchu — ruchu syjonistycznego — Teodor Herzl. Jego wystąpienia Leon Pinsker już nie dożył, zmarł bowiem 9 grudnia 1891 roku w rodzinnej Odessie<sup>28</sup>.

W 1934 roku, po ponad czterdziestu latach od śmierci, szczątki Pinske-ra uroczyście przewieziono do Palestyny i pochowano w jaskini Nikanora na górze Skopus w Jerozolimie<sup>29</sup>.

---

<sup>28</sup> J. Klausner podaje 9 grudnia, według kalendarza gregoriańskiego, i 21, według kalendarza juliańskiego J. Klausner: ...מִסְפָּרֵי זִכְרוֹן לַמֶּלֶאכָה מֵאָה שָׁנָה לְהוֹלֶדֶת ד"ר נָחֻם סוֹקוֹלֹוּ, s. 49. Nahum Sokolow myli się i wskazuje na 31 grudnia (być może jest to tylko „literówka”): N. Sokolow: *Geschichte des Zionismus...*, s. 243. *Jewish Encyclopedia* również podaje datę 21 grudnia (czyli według kalendarza juliańskiego).

<sup>29</sup> „В 1934 г. останки Пинскера были перенесены в пещеру Никанора на горе Скопус в Иерусалиме. Поселение Нахалат-Иехуда (основано в 1914 г.) близ Ришон-ле-Циона названо в его честь”. *Электронная Еврейская Энциклопедия* создана на базе *Краткой еврейской энциклопедии...* (Data dostępu: 12.12.2012).



## Rozdział II

### Poglądy

Dla Leona Pinskera położenie jego żydowskich rodaków było przedmiotem wielkiej troski. Cały swój wysiłek i aktywność wkładał w dzieło poprawy żydowskiego życia w Imperium Rosyjskim. Jego sytuacja była bez wątpienia inna niż większości Żydów w społeczeństwie rosyjskim, ponieważ z racji swych zasług i wykonywanego zawodu (był lekarzem wielce zasłużonym i co ważniejsze, docenionym przez rosyjskie władze w czasie wojny krymskiej) miał o wiele silniejszą pozycję. Stanowił zarazem klasyczny przykład procesu emancypacji jednostki w warunkach rosyjskich, który w prostej linii prowadził do asymilacji i rusyfikacji. Pinsker pozostał zresztą gorącym zwolennikiem ścisłej integracji diaspory ze społeczeństwem rosyjskim, czego oznaką było jego aktywne propagowanie języka rosyjskiego i rosyjskiej kultury wśród Żydów. Na tym etapie życia Pinsker był przekonany o konieczności szerokiej integracji/emancypacji żydowskiej w Imperium Rosyjskim, co miało stopniowo przynieść korzyści samym Żydom w wymiarze ekonomicznym i politycznym.

Wstrząsem dla Pinskera był ciąg wydarzeń związany z pogromami w latach 1880—1882. Wydarzenia te doprowadziły do radykalnej zmiany jego poglądów, szczególnie w kwestii emancypacji i żydowskiej integracji w realiach państwa carów. Pinsker dostrzegł w tych tragicznych dla Żydów wydarzeniach, podsycanych i sterowanych przez władze państwowe, bankructwo swej dotychczasowej działalności. Od razu zdał sobie sprawę z fikcji i nieskuteczności polityki prowadzącej do szerokiej integracji, gdyż główną przeszkodą w realizacji takiego zbliżenia był głęboko zakorzeniony antysemityzm o religijnych źródłach i politycznych konsekwencjach. Antysemityzm jako narzędzie w rękach władz, które odpowiednio podsycali wrogie wobec Żydów nastroje, okazał się śmiertelnym zagrożeniem dla Żydów, zagrożeniem w ścisłym tego słowa znaczeniu.

Pinsker dobitnie wskazał na to w przemowie do członków stowarzyszenia debatujących krótko po strasznych pogromach ludności żydowskiej, do których doszło między innymi w Kiszyniowie i Odessie. Miał powiedzieć wtedy tak: „Położenie naszych braci w Rosji jest obecnie tak rozpaczliwe i beznadziejne, jak nigdy dotąd. Uciekają przed chuligańskimi bandami i tułają się w miasteczkach pogranicznych, obawiając się nowych pogromów. A wy, moi panowie, siedzicie sobie spokojnie i obradujecie nad tym, jak szerzyć oświatę wśród mas żydowskich. Czy nie rozumiecie, jak bezmyślne i beznadziejne są wasze usiłowania? Porzućcie, panowie, wasze małostkowe sprawy, które pomóc mogą, w najlepszym razie, tylko jednostkom, i pomóżcie całemu narodowi żydowskiemu. Pomóżcie mu, by się sam wyzwolił, a wówczas cel wasz będzie wzniosły!”<sup>1</sup>. Te dramatyczne słowa mogą stać się symbolem przemiany Pinskera, która doprowadziła go do sformułowania nowatorskiej koncepcji pełnego wyzwolenia Żydów, opartej przede wszystkim na wewnętrznej odnowie i podniesieniu poziomu świadomości narodowej wraz z ostatecznym celem politycznym — ustanowieniem niepodległego państwa żydowskiego. Pod tym względem można zaobserwować uderzające podobieństwo doświadczenia i radykalnej przemiany, które łączy Pinskera z Teodorem Herzlem, ojcem ruchu syjonistycznego. Psychiczny wstrząs będący skutkiem dramatycznych wydarzeń, w przypadku Pinskera — pogromów, w przypadku Herzla — sprawy Dreyfusa, sprawia, że obaj bardzo podobnie postrzegali przyczyny wszelkich żydowskich nieszczęść, to znaczy jako genetycznie zakorzeniony w Europie antysemityzm. Owocuje to identycznym postulatem, aby narodowo świadomi Żydzi utworzyli swoje państwo, jako jedyne sensowne i ostateczne rozwiązanie „kwestii żydowskiej”. Z tym projektem związana jest również migracja diaspory. Pinsker staje się więc kolejnym ważnym ogniwem na drodze do powstania ruchu syjonistycznego, a broszura jego autorstwa *Autoemancypacja!*... traktowana jest jako pierwszy wielki manifest syjonistyczny<sup>2</sup>. Warto wskazać, że *Autoemancypacja!*... została napisana po niemiecku i wydana anonimowo w Berlinie, czyli poza granicami Imperium Rosyjskiego. Pinsker najwyraźniej przeznaczał tekst dla zachodniego odbiorcy i wśród zachodniej diaspory szukał sojuszników swojej idei ratowania żydowskiego świata. *Autoemancypacja!*... pozostaje więc w działalności Pinskera traktatem wyjątkowym. Broszura ukazuje

<sup>1</sup> Podaję za: J. Zineman: *Historia syjonizmu*. Kopenhaga 1979—1980, s. 49—50.

<sup>2</sup> D. Vital: *The Origins of Zionism*. Oxford 1975, s. 126. G. Shimoni stwierdza, że *Autoemancypacja!*... jest dla syjonizmu tym, czym dla socjalizmu *Manifest komunistyczny*: „In retrospect, it would not be exaggerated to say that Pinsker's *Autoemancipation* became for the ideology of Zionism what Marx and Engels's *Communist Manifesto* was for that of socialism”. G. Shimoni: *The Zionist Ideology*. Hanover and London 1995, s. 32—33.



w bardzo radykalny sposób, emocjonalnym stylem, ale też w metodycznym porządku istotę współczesnej sytuacji Żydów<sup>3</sup>.

Leon Pinsker wychodził z innego założenia niż Mojżesz Hess; mianowicie, jeśli dla Hessa namysł nad żydostwem i szukanie świadomości narodowej jest wynikiem naturalnego procesu dziejowego i cały problem Żydów sprowadza się do ich mesjańsko-duchowej misji wśród ludów i ras, to u źródeł koncepcji Pinskera leży diagnoza radykalnej nędzy i tragicznego położenia społeczności żydowskiej, której nie poprawiły przemiany zachodzące wśród społeczeństw po rewolucji francuskiej. Sytuacja, szczególnie Żydów wschodnich, jest zła, a winą za to obarczył Pinsker głęboko zakorzeniony wśród Europejczyków antysemityzm, który jest nie do usunięcia i zawsze znajdzie się u podłoża relacji Żydów i nie-Żydów. Zdaniem autora, droga emancypacji i asymilacji jest złudna, ponieważ nie usuwa przyczyn, lecz jest tylko reakcją na skutki, to znaczy emancypacja czy asymilacja nie dają Żydom nic, jak pokazały pogromy, nie ratują nawet ich życia, gdyż nie są żadnym lekarstwem na zmorę antysemityzmu, a pozostają tylko dramatyczną próbą ratowania się przed przekleństwem życia w diasporze. Wyjściem dla żydowskiej społeczności jest radykalny zwrot w stronę budowania własnej świadomości narodowej i podjęcia aktywnej walki w celu politycznego rozwiązania problemu żydowskiego, czyli ustanowienia przez Żydów własnego niepodległego państwa. Ta idea, stanowiąca fundament ruchu syjonistycznego, staje się dla Pinskera bezwzględny aksjomatem jego politycznej aktywności. Realizację postulatów narodowego traktował Pinsker jako nową wersję emancypacji — tym razem jednak jako wyzwolenie się Żydów spod wszelkiej kontroli i dominacji zewnętrznej. Pinsker żywił przy tym przekonanie, że autoemancypacja stanie się potężnym impulsem pobudzającym życie całej diaspory i radykalizującym jej działania, szczególnie na obszarze wschodnim, lecz także wśród Żydów zachodnich, czego wyrazem jest choćby to, że broszura została napisana po niemiecku, dla niemieckojęzycznych czytelników.

---

<sup>3</sup> „Autoemancipation! is a manifesto, the work of a man trying hard to control his rage and put his arguments across in cool language — and in the clinical tradition of his profession. The fury, the shame and the arguish are curbed, but unmistakable”. D. Vital: *The Origins of Zionism...*, s. 126. W podobnym tonie pisze: W. Laqueur: *The History of Zionism*. New York—London 2003, s. 70—71.

## Kwestia żydowska — *Judenfrage*

Procesy społeczne zachodzące w Europie po rewolucji francuskiej diametralnie zmieniły sytuację diaspory żydowskiej tkwiącej w samym środku tych przemian. Pomimo różnic można przyjąć, że zmiany formujące w nowy sposób relacje społeczne, z podkreśleniem obywatelskiego i narodowego charakteru państwa i władzy, a także nowe stosunki ekonomiczne kapitalistycznego świata w dużym stopniu wpływały na Żydów z Europy Zachodniej, żyjących w państwach, w których owe procesy następowały najwcześniej i miały największą dynamikę. Społeczność żydowska jako całość zetknęła się zatem z zagadnieniami znacznie wykraczającymi poza egzystencję samej diaspory, a więc przede wszystkim z problemem emancypacji, asymilacji, a także nowego typu antysemityzmu. W pewnym sensie dzięki odpowiednim regulacjom prawnym, które zaczęto wprowadzać w takich państwach jak Francja, Anglia, Prusy (i inne kraje Rzeszy) czy Austria (choć proces ten nie przebiegał jednolicie), Żydzi mogli stać się pełnoprawnymi obywatelami poszczególnych państw, co oczywiście z jednej strony dawało nadzieję na poprawę ich losu (na przykład sytuacji ekonomicznej), z drugiej jednak strony powodowało napięcia w samej diasporze, wywołane immanentnymi konsekwencjami podjętej decyzji o przyjęciu praw obywatelskich danego kraju. W sensie religijnym, a więc także źródłowo związanym z żydowską tożsamością, emancypacja prowadzić musiała do opuszczenia diaspory, zatem także do niemożliwości dotrzymania rygorów życia związanych z rytuałami religijnymi, co w gruncie rzeczy wykluczało ze wspólnoty. Zasadniczym problemem dla Żyda decydującego się na przyjęcie praw obywatelskich danego kraju było praktycznie wyzbycie się swego żydostwa, ponieważ tych dwóch postaw nie dało się z sobą pogodzić — ze swej istoty wzajemnie się wykluczały. Emancypacja w konsekwencji prowadziła do samozagłady żydowskiego świata, z czego zdawano sobie sprawę, i nie mogła doprowadzić do zniesienia problemu żydowskiego — przenosiła go jedynie w inny obszar. Oczywiście, były również pozytywne aspekty przemian społecznych obejmujących także społeczność żydowską. Przede wszystkim znikał powszechny ostracyzm wobec Żydów wywołujący różne represje, łącznie z pogromami. Ponadto Żydom umożliwiano (przynajmniej teoretycznie) pełniejsze uczestnictwo w życiu gospodarczym, co przekładało się na ich wejście w klasyczne relacje kapitalistyczne — z jednej strony powstała klasa robotnicza, z drugiej szeroko pojęci kapitaliści (burżuazja). W sensie negatywnym prowadziło to w prostej linii do wytworzenia się w żydowskiej diasporze napięcia charakterystycznego dla stosunków kapitalistycznych i stało się w pewnych

środowiskach wyemancypowanych Żydów pożywką dla ruchów skrajnych i rewolucyjnych. Ogólnie mówiąc, przemiany zachodniego świata mogły być odbierane jako poprawa żydowskiego losu, na pewno w dużym stopniu neutralizowały (lub wręcz znosiły) obostrzenia i prawa skierowane przeciwko Żydom, ustanowione w średniowieczu i mocno osadzone w chrześcijańskiej wizji świata. Antyjudaizm wyraźnie osłabł wraz z osłabnięciem chrześcijaństwa i władzy Kościoła, a oświeceniowe idee sprzyjały poprawieniu ogólnego położenia diaspory żydowskiej. Należy jednak podkreślić, że wszystkie te zmiany dotyczyły wyemancypowanych Żydów, natomiast dla ortodoksyjnego judaizmu pozostawały nie do przyjęcia.

Obraz sytuacji diaspory w Europie Zachodniej wyraźnie kontrastuje z sytuacją przeważającej liczebnie żydowskiej diaspory na Wschodzie, skupionej w ogromnej większości w carskiej Rosji. Imperium Rosyjskie, jako kraj zacofany, praktycznie pozostawało poza wpływami przemian kapitalistycznych formujących nowe relacje społeczne. Zasadniczo carska Rosja była państwem o strukturze feudalnej, z absolutną władzą monarchy i praktycznie nieistniejącymi strukturami społeczeństwa obywatelskiego. Rosję charakteryzowało jeszcze coś, mianowicie oficjalna antyżydowska polityka państwowa prowadząca do silnego ograniczenia swobód ludności żydowskiej, począwszy od ustawowo wprowadzonej strefy osiedleńczej (równoznacznej z zakazem poruszania się Żydów poza obszarem strefy), przez zakaz posiadania ziemi i wiele ograniczeń ekonomicznych (na przykład ograniczenia w wykonywaniu pewnych zawodów i usług rzemieślniczych, a także blokowanie kariery w administracji państwowej). Na to wszystko nakładał się wszechobecny antysemityzm mający chrześcijańską proveniencję, ale podsycany i sterowany przez władze, wielokrotnie wykorzystywany w wewnętrznych rozgrywkach politycznych. W takiej sytuacji ogólne położenie ludności żydowskiej diaspory wschodniej było dużo gorsze niż położenie ludności diaspory zachodniej, na co wpływał jeszcze bardzo ograniczony w Rosji proces emancypacji i asymilacji, blokowany z jednej strony przez władze, a z drugiej — przez samą diasporę. W tych warunkach zrodził się specyficzny silny ruch żydowskiej odnowy i reformy nawiązujący do żydowskiego odrodzenia — *haskali*, ale w decydującym stopniu napędzany dramatycznymi wydarzeniami, związanymi z napływem powszechnej fali antysemityzmu, która w ostateczności prowadziła do całej serii powtarzających się brutalnych pogromów ludności żydowskiej.

Zasadniczy problem żydowski ujmował Pinsker w kontekście antysemityzmu, niejako źródłowo wpisanego w życie diaspory. Autor dostrzegał fatalne położenie społeczności żydowskiej — dotyczy to głównie diaspory wschodniej — objawiające się w sferze ekonomicznej i prawnej. Problem

żydowski (*Judenfrage*) widział Pinsker jako odwieczny, stale obecny mimo zmian społecznych zachodzących w nowoczesnej epoce, zasadniczy trzon niezgody żydowsko-nieżydowskiej. Jak pokazuje przeszłość, ale i terażniejszość, rozwiązanie problemu żydowskiego wydaje się niemal niemożliwe — sam autor pisze o kwadraturze koła — czego przyczyna leży w tym, że nie jest to problem teoretyczny. Nie jest to problem jakiegoś abstrakcyjnego, teoretycznie ujmowanego interesu społecznego, który daje się racjonalnie określić i można proponować jakieś jego rozwiązanie, lecz jest to kwestia czysto praktyczna, powiązana bezpośrednio z racjami życiowymi i z konkretnymi grupami społecznymi, a w takiej sytuacji zawsze liczą się także emocje, których nie sposób do końca zracjonalizować ani teoretycznie ujarzmić<sup>4</sup>. Innymi słowy, zdaniem Pinskera, problem żydowski odbierany jest na poziomie trudno uchwytnej sfery psychicznej, co sprawia, że zdecydowana większość społeczeństw, zakorzenionych w chrześcijańskiej religii i kulturze, razem z istotą chrześcijańskiej wiary przejęła niechęć do Żydów, przejawiającą się choćby w zawartym w *Ewangeliach* oskarżeniu Żydów o zdradę Chrystusa-Zbawiciela i wzięcia pełnej winy za Jego śmierć. Oczywiście, zasadnicza linia napięcia dotyczyła kwestii doktrynalnych budujących fundamenty obu religii. Chrześcijaństwo było realizacją żydowskiej (hebrajskiej) idei mesjańskiego zbawienia — czasy Mesjasza już nadeszły, a Jego śmierć i zmartwychwstanie dokonały przewrotu w dziejach ludzkości i świata. Chrześcijaństwo musiało tu konfrontować się z judaizmem, a odrzucenie „dobrej nowiny” odbierano jako wyraz zatwardziałości, ślepoty i trwania Żydów w grzechu. Tym samym o dialogu nie mogło być mowy od początku, ponieważ chrześcijaństwo nie było gotowe na jakikolwiek kompromis — wiara Żydów już się zdewaluowała, Mesjasz przyszedł, zbawił ludzkość, a kto tego nie przyjmuje, zasługuje na potępienie. Historyczne wydarzenia związane z wygnaniem Żydów z Palestyny po upadku powstania Bar Kochby, a wcześniej zburzenie świątyni jerozolimskiej po klęsce pierwszego powstania żydowskiego zdawały się potwierdzać interpretację chrześcijańską i sprzyjały mocno tendencjom antyżydowskim, zresztą poniekąd utrwalanym przez samych Żydów, żyjących w diasporze na wygnaniu. Taki obraz świata sprawiał, że Żydzi postrzegali swój los w kategoriach fatalistycznych — za popełnione grzechy (nie dotyczyły one

---

<sup>4</sup> „Das uralte problem der Judenfrage setzt wie vor Zeiten so auch heute wieder die Gemüter in Erregung. Ungelöst, wie die Quadratur des Zirkels, bleibt es, ungleich dieser, immer noch die brennende Frage des Tages. Der Grund hierfür liegt darin, daß das Problem kein bloß theoretisches Interesse darbietet, sondern sich im wirklichen Leben gleichsam von Tag zu Tag verjüngt und immer gebieterischer zur Entscheidung hindrängt”. L. Pinsker: *Autoemanzipation!. Mahnruf an seine Stammesgenossen von einem russischen Juden*. Berlin 1934, s. 5. Zob. D. Vital: *The Origins of Zionism...*, s. 127.

oczywiście osoby Jezusa Chrystusa, jak uważali chrześcijanie) Bóg skazał naród wybrany na wygnanie, które zakończy się wraz z przyjściem Mesjasza, w dalszym ciągu oczekiwanego, który poprowadzi swój lud ponownie do Syjonu — do Ziemi Obiecanej. Taka wizja dziejów krzewiona w diasporze, połączona z charakterystycznym rytmem religii żydowskiej, powodowała niemal ścisłą izolację żydowskiej diaspory od chrześcijańskiego świata, który, jak wspominałem, dodatkowo żywił wobec Żydów co najmniej niechęć, jeśli nie wrogość. Pinsker konsekwencje takiego stanu odnosił do wspomnianego „odwiecznego” zagadnienia kwestii żydowskiej, artykułując to w kategoriach narodowych i społecznych, stawiając zatem diagnozę polityczną. Pisał: „Wśród różnych ludów, wśród których żyją, Żydzi tworzą faktycznie element heterogeniczny, który nie może być dobrze znoszony przez żaden naród. Aktualnie problem (zadanie) polega na znalezieniu takiego rozwiązania, które ów ekskluzywny element tak dopasuje do rodziny narodów, aby raz na zawsze kwestii żydowskiej odebrać jakąkolwiek podstawę”<sup>5</sup>. Autor postrzegał Żydów jako heterogeniczny, narodowo obcy dla otoczenia element, który nigdy nie będzie podlegał pełnej asymilacji, zadowalającej z perspektywy poszczególnych narodów. Przyczyny tej odrębności są dwojakie. Z jednej strony wynikają z samej tradycji żydowskiej, w tym przede wszystkim ze specyfiki religijnej — zachowanie rytualności, poczucie bycia narodem wybranym, oczekiwanie Mesjasza, że poprzestaną tylko na wyliczeniu tych kilku — co zmusza Żydów do życia w bardzo silnej wspólnocie i do radykalnej odrębności od zewnętrznego nieżydowskiego świata. Z drugiej strony niechęć do żydowskiej wspólnoty wpisana w tradycję chrześcijańską i objawiająca się antyjudazmem oraz antysemityzmem potęgowała tylko i wzmacniała wspomniane tendencje. Żydzi w swej masie nie wykazywali i nie wykazują chęci do szerszej integracji z otoczeniem, w tym również do integracji narodowej, z kolei otaczające ich ludy i narody wcale nie wykazywały i nie wykazują specjalnej chęci przyjęcia ich do swego grona<sup>6</sup>. Pinsker przyznawał zarazem pewną rację

<sup>5</sup> „Die Juden bilden im Schöße der Völker, unter denen sie leben, tatsächlich ein heterogenes Element, welches von keiner Nation gut vertragen werden kann. Die Aufgabe besteht nun darin, ein Mittel zu finden, durch welches dieses exklusive Element dem Völkerverbände derart angefaßt werde, daß der Judenfrage der Boden für immer entzogen sei”. L. Pinsker: *Autoemanzipation!*..., s. 5. Zob. W. Laqueur: *The History of Zionism...*, s. 72.

<sup>6</sup> Oczywiście, stwierdzenie to jest uproszczeniem skomplikowanej kwestii. Wiąże się ona bezpośrednio z problemem emancypacji i udzielenia Żydom pełni praw w poszczególnych państwach narodowych. Proces ten trwał od rewolucji francuskiej i realizował się stopniowo w wieku XIX. Niemniej sytuacja Żydów nawet w kontekście emancypacji była odmienna na obszarach, na których nakładały się na siebie konflikty narodowe. Myślę tu przede wszystkim o obszarze Cesarstwa Rosyjskiego. Dobrym przykładem może być

tym, którzy uznając Żydów za element obcy, próbują bronić spójności swego narodu. Argumentował to tym, że żaden naród nie jest w stanie tolerować w swoim łonie odrębnej i narodowo nieitożsamej grupy. Ponieważ wszyscy zainteresowani uznają wagę kwestii żydowskiej, zatem należy pilnie szukać jakiegoś rozwiązania zadowalającego obie strony.

Leon Pinsker rozważał tę kwestię w kategoriach rozwiązania narodowego — Żydom należy dać poczucie własnej narodowości, tak by czuli się narodem, który będzie pełnoprawnym członkiem wspólnoty narodów i w tym znaczeniu zyska również dostęp do płynących z tego korzyści. Rozwiązaniem jest zatem powstanie i powszechne uznanie istnienia narodu żydowskiego. W tym mieści się istota całego późniejszego ruchu syjonistycznego, którego Pinsker z postulatami istnienia narodu żydowskiego stał się protagonistą. Zasadniczy jego wymóg to przede wszystkim aktywne działanie w celu realizacji idei własnego państwa. Autor podkreślał, że bierne oczekiwanie na poprawę losu, przede wszystkim na nastanie ery mesjańskiej, co od początku tworzy podstawę judaizmu i cementuje jedność diaspory, wydaje się anachronizmem i dotychczas nie przyniosło Żydom żadnych korzyści; wprost przeciwnie, pogłębiło tylko niekorzystny wizerunek całej żydowskiej społeczności. Oczekiwanie na erę powszechnej harmonii ludzkości jest nierealistyczną mrzonką. Dzieje pokazały dotychczas, że do osiągnięcia pokoju i harmonijnego współżycia między narodami i ludami jest jeszcze bardzo daleko, co jednak nie znaczy, że właściwym stanem jest stan permanentnego konfliktu. Wprost przeciwnie, Pinsker zauważał, że właściwe i zdrowe poczucie wspólnoty narodowej nawet w kontekście ochrony partykularnego interesu narodowego, choć prowadzi do rywalizacji i narodowego egoizmu, to jednak powoduje także, że narody szukają jakiegoś porozumienia, jak sam autor pisze, są skłonne do wypracowania jakiegoś *modus vivendi*. Ten samozachowawczy instynkt oparty jest na pewnej równowadze politycznej: wszystkie narody traktowane jako równe względem siebie budują podstawy wzajemnych relacji, które oparte są na zawieranych umowach i traktatach, tworząc trzon prawa

---

Królestwo Polskie i tereny zaborów, gdzie na tradycyjne konflikty nałożyła się jeszcze kwestia walki narodu polskiego o wyzwolenie spod carskiego jarzma. W tej sytuacji po klęsce powstania styczniowego ważnym problemem stało się ratowanie tkanki narodowej i obrona polskości. Działacze niepodległościowi i przedstawiciele inteligencji wielokrotnie stawiali sprawę żydowską jako ważną wobec walki o niepodległość. Musiało tu paść pytanie o narodową orientację Żydów. Na przykład Bolesław Prus i Eliza Orzeszkowa postawili ten problem w sposób jednoznaczny: albo Żydzi staną po naszej stronie i opowiedzą się za polską racją narodową, albo — jeśli tego nie uczynią — muszą zostać uznani za element co najmniej niepewny, a nawet wrogi, i w tym sensie w przyszłej Polsce nie będzie dla nich miejsca. Sytuację Żydów na terenach imperium dobrze opisuje D. Vital: *The Origins of Zionism...*, s. 23—48.



międzynarodowego. W tym sensie każdy naród zachowuje swą niezależność i zarazem traktowany jest na równi z innymi narodami. Taka struktura gwarantuje w miarę korzystny rozwój poszczególnych narodów, a jednocześnie uśmierza większość konfliktów, do których między narodami mogłoby dojść. Stan międzynarodowej równości, prawnie sankcjonowanej uznawał Pinsker za czynnik korzystny, sprzyjający zachowaniu światowego pokoju i względnego rozwoju poszczególnych narodów<sup>7</sup>. Niestety, tym regułom i zasadom nie podlegają Żydzi. Pinsker stwierdzał, że w stosunkach poszczególnych narodów z Żydami nie ma mowy o żadnej równości. Ten niekorzystny dla strony żydowskiej stan wynika z braku elementu, który skutecznie buduje wzajemne zdrowe relacje równych narodów: „brakuje podstawy, wedle której można regulować i zabezpieczać prawo i relacje między narodami, chodzi o wzajemny szacunek. Jedynie pod warunkiem przyjęcia tej podstawy, kiedy równość Żydów względem innych narodów stanie się faktem, będzie można problem żydowski uznać za rozwiązany”<sup>8</sup>. Zapewnienie wspomnianego szacunku i równego traktowania Żydów przez inne narody jest, według Pinskera, postulatem politycznego działania, które powinno determinować wszystkich żydowskich aktywistów dążących do zmiany niekorzystnego położenia społeczności żydowskiej<sup>9</sup>.

---

<sup>7</sup> „Wir können hierbei natürlich nicht an die Herstellung einer absoluten Harmonie denken. Eine solche hat wohl auch unter den übrigen Völkern niemals bestanden. Jener Messiasstag, an welchem die »Internationale« verschwinden und die Nationen in der Menschheit aufgehen werden, liegt noch in unsichtbarer Ferne. Bis dahin müssen die Wünsche und Ideale der Völker sich darauf beschränken, einen erträglichen modus vivendi zu schaffen. Auf den ewigen Frieden wird man noch lange warten müssen; bis dahin aber werden sich die Beziehungen der Nationen zu einander durch ein bedingtes Einvernehmen leidlich gut regulieren lassen — ein Einvernehmen, welches durch Völkerrecht, Verträge, besonders aber durch eine gewisse Ebenbürtigkeit der Stellung und der gegenseitigen Ansprüche sowie durch gegenseitige Achtung hergestellt wird”. L. Pinsker: *Autoemanzipation!*..., s. 6.

<sup>8</sup> „Man vermißt hier die Grundlage jener gegenseitigen Achtung, welche durch Völkerrecht oder Verträge reguliert und gesichert zu werden pflegt. Erst wenn diese Grundlage hergestellt sein wird, wenn die Ebenbürtigkeit der Juden mit den übrigen Nationen eine Tatsache geworden ist, kann das Problem der Judenfrage als gelöst betrachtet werden”. Ibidem, s. 6.

<sup>9</sup> Zob. D. Vital: *The Origins of Zionism*..., s. 128—130.

## Problem narodu żydowskiego

Jak wspomniałem, koncepcja Pinskera wyrasta z pesymistycznego postrzegania żydowskiej rzeczywistości. Wszelkie zmiany zmierzające do radykalnego rozwiązania problemu żydowskiego wynikają z katastrofalnego pod względem ekonomicznym położenia Żydów — społeczność żydowska, szczególnie w Europie Wschodniej, była bardzo spauperyzowana, a jej zła sytuacja ekonomiczna wynikała z trwałych, narzuconych diaspory ograniczeń. Niewiele lepiej wyglądała, trwale zresztą połączona z ekonomią, społeczno-polityczna sytuacja Żydów, co również w większym stopniu dotyczyło diaspory wschodniej. Wychodząc od pesymistycznej oceny żydowskiej rzeczywistości, a ponadto starając się zapanować nad silnym wzburzeniem wywołanym wydarzeniami brutalnych masowych pogromów, Pinsker szukał rozwiązania i widział je we wspomnianym odrodzeniu narodowym, lub lepiej powiedzieć: w „narodzeniu” Żydów. W obecnej sytuacji Żydzi narodu nie tworzyli, a droga do zbudowania własnej tożsamości narodowej była odległa. Przede wszystkim Żydom brakowało tych cech, które, zdaniem Pinskera, naród współcześnie tworzą; są to: wspólnota terytorialna — określone terytorium, które dany naród zajmuje bądź zajmował; wspólnota językowa — każdy naród ma własny język, Żydom tego własnego języka, powszechnego i używanego przez wszystkich, brakuje, posługują się wieloma językami; wspólnota polityczna — Żydów wyróżnia to, że nie mają jednej władzy społeczno-politycznej, jakiegoś centrum, które reprezentowałoby całą wspólnotę na zewnątrz, co powoduje, że inni nie postrzegają ich jako jednolitej masy, razem tworzącej siłę, z którą trzeba się liczyć. Pinsker zauważał w związku z tym, że często nieżydowskie otoczenie mówi o pojedynczych Żydach, a nie traktuje tej społeczności jako jednej spójnej grupy; ważnym czynnikiem jest brak wśród Żydów poczucia posiadania własnej ojczyzny, dlatego powszechnie uważa się (uważają tak również sami Żydzi), że ich dom jest wszędzie i nigdzie zarazem. Wiąże się z tym również powszechne poczucie braku wolności — Żydzi nie są wolną społecznością, żyjąc w diaspory w warunkach getta, ograniczeni w prawach. Nie są traktowani jak społeczność równoprawna, a jeśli tak, to brakuje im narodowego charakteru, który przez wolność jest wyznaczony<sup>10</sup>. Po-

<sup>10</sup> „Es fehlen ihm hierzu die meisten jener Attribute, welche notwendig zur Erkennung einer Nation dienen. Es fehlt ihm jenes ureigene Leben, das ohne gemeinsame Sprache und Sitte, ohne räumliche Zusammengehörigkeit nicht denkbar ist. Das jüdische Volk hat kein eigenes Vaterland, wenn auch viele Mutterländer; es hat kein Zentrum, keinen Schwerpunkt, keine eigene Regierung, keine Vertretung. Es ist überall anwesend und nirgends zu Hause”. L. Pinsker: *Autoemanzipation!*..., s. 6.

nadto podstawową cechą narodu jest posiadanie narodowego terytorium, bo pojęcie narodu wiąże się historycznie z jakimś obszarem, na którym naród się kształtował przez stulecia i który z tego powodu do określonego narodu jest przypisany. Pinsker zauważał, że Żydzi takiego terytorium nie mają, w zasadzie mieli je, ale zostało przed wiekami utracone i od tego czasu żyją oni w rozproszeniu, w diasporze<sup>11</sup>, którą trudno uznać za jakiś terytorialny obszar w sensie narodowym. Życie w diasporze, jak dostrzegał Pinsker, uaktywniło w Żydach ważny, choć wielce niekorzystny dla budowania silnej świadomości narodowej, czynnik wysokiej zdolności adaptacyjnej. Owa zdolność adaptacyjna, konieczna dla Żydów ze względu na ich rozproszenie i otoczenie obcą większością, sprawiła jednak, że większość ważnych cech, budujących pewną świadomość zarówno indywidualną, jak i zbiorową, społeczność żydowska nabyła. Wytworzyło to także niekorzystną mentalność w wielkiej części żydowskiej społeczności, wielu Żydów bowiem, aby się zaaklimatyzować w zewnętrznym, często wrogo nastawionym otoczeniu, rezygnowało i rezygnuje z tradycji, odrzuca swe korzenie i wyzbywa się indywidualizmu. Ogólnie wśród Żydów dominuje, zdaniem Pinskera, skłonność do kosmopolityzmu, co wobec powszechnego odnowienia i ożywienia ducha narodowego w Europie stawia ich w złym świetle i naraża na wrogość. Kosmopolityzm to w gruncie rzeczy wyrzeczenie się narodowości i z tego powodu wydaje się znakomitą wrogim celem dla narodów szukających drogi do własnej niepodległości i wolnego, swobodnego życia w ramach narodowego państwa<sup>12</sup>. Od razu musiało to wywołać ostry konflikt na tle narodowym między ludami dążącymi do narodowej emancypacji a żydowską społecznością, postrzeganą jako w gruncie rzeczy kosmopolityczna i dlatego antyniepodległościowa<sup>13</sup>.

---

<sup>11</sup> Stwierdzenie to nie jest do końca ścisłe, gdyż w żydowskiej historii diaspora powstała o wiele wcześniej, zanim ostatecznie Żydzi zostali zmuszeni do opuszczenia Palestyny, do czego, jak wiadomo, zmusili ich Rzymianie po klęsce powstania Bar Kochby w roku 135 naszej ery. Paradoks polega na tym, że już przed wspomnianym wydarzeniem większość Żydów mieszkała poza Palestyną, rozrzucona na ogromnych obszarach basenu Morza Śródziemnego i Bliskiego Wschodu. Powstanie diaspory wiąże się ze zburzeniem pierwszej świątyni jerozolimskiej i z uprowadzeniem Żydów do Babilonu w czasach króla Nabuchodonozora. Po tym okresie część z nich wróciła do Palestyny, ale część została w Babilonii i ustanowiła jedną z najsilniejszych diaspor żydowskich.

<sup>12</sup> Ibidem, s. 7. Por. D. Vital: *The Origins of Zionism...*, s. 130.

<sup>13</sup> D. Vital, streszczając pogląd Pinskera, pisze następująco: „The News can neither live nor die. They are not a real people at all, not now, not a nation, merely Jews — a herd of individuals whose energies, great in aggregate, are dissipated for lack of union, never fully vanquished, in constant struggle but only to maintain themselves on the margin, pitifully, disgracefully. From a people without a country, they have become a people who have forgotten what it ever was to have had one”. D. Vital: *The Origins of Zionism...*, s. 130.

W takim kosmopolitycznym i antynarodowym nastawieniu widział Pinsker największą przeszkodę w przekształceniu się Żydów w nowoczesny naród. Autor pisze: „Ale tym, co w najwyższym stopniu przeszkadza Żydom w podążaniu do niezależnego narodowego istnienia, jest to, że oni sami nie czują takiej potrzeby. I to nie tylko tak, że nie odczuwają takiej potrzeby, lecz nawet dotychczas zaprzeczali konieczności takiej potrzeby. W przypadku chorego brak skłonności do jedzenia i picia jest bardzo niebezpiecznym symptomem. Nie zawsze istnieje możliwość wyleczenia go z tego fatalnego braku apetytu. A nawet jeśli uda się przywrócić mu apetyt, to zawsze pozostaje pytanie, czy będzie w stanie przyjąć pokarm, nawet jeśli sam go chce. Żydzi znajdują się w nieszczęśliwej sytuacji takiego chorego”<sup>14</sup>. Ten specyficzny dla Pinskera, który z wykształcenia był lekarzem, medyczny przykład z chorym, który nie przyjmuje pokarmu, obrazuje jego diagnozę współczesnego stanu żydowskiej społeczności. Żydzi pozostają chorzy, na dodatek choroba jest praktycznie śmiertelna, toteż bez przedsięwzięcia radykalnych środków może ostatecznie dojść do unicestwienia diaspory i Żydów. Problem, który Pinsker zauważył, znakomicie zawiera się nie tylko w tym, że choroba może pacjenta doprowadzić do śmierci, lecz także w tym, że jego stan jest już tak poważny, że nawet przedsięwzięte środki zaradcze wcale nie muszą przywrócić zdrowia i uratować chorego. Stan zapaści społeczności żydowskiej jest już tak zaawansowany, że nawet teraz może się okazać, iż nie ma ratunku lub ratunek jest bardzo bolesny, a kuracja długa i trudna. Posługiwanie się tu medycznym językiem umożliwia Pinskerowi precyzyjne wskazanie zasadniczego problemu: jest źle i Żydów może uratować jedynie to, co wydaje się pożywką dla ludów, czyli pełne wyzwolenie narodowe. Żydzi na nowo muszą przywrócić w sobie poczucie narodowej niezależności — z wszystkim, co z tego wynika. Fatalizm autora odzwierciedla się w jego ocenie kondycji społeczności żydowskiej. Choroba, która trawi żydowskiego ducha, ma swe źródło wśród samych Żydów. Można stwierdzić, że to Żydzi muszą poczynić kroki w celu samowyleczenia. Najważniejsze wydaje się rozbudzenie na nowo aspiracji narodowych. Pinsker uważał, że chodzi

---

<sup>14</sup> „Was jedoch die Juden am meisten von der Erstrebung einer eigenen nationalen Existenz zurückhält, ist der Umstand, daß sie nach einer solchen Existenz kein Bedürfnis fühlen. Ja, sie fühlen nicht nur kein Bedürfnis danach, sondern leugnen sogar die Berechtigung eines solchen Bedürfnisses. Beim Kranken ist das fehlende Bedürfnis nach Speise und Trank ein sehr bedenkliches Symptom. Nicht immer gelingt es, ihn von seiner verhängnisvollen Anorexie zu befreien. Und glückt es selbst, diese zu beheben, so ist es noch fraglich, ob der Kranke imstande sein wird, die bereits begehrte Speise aufzunehmen. Die Juden sind in der traurigen Lage eines solchen Kranken”. L. Pinsker: *Autoemanzipation!*..., s. 7.

jedynie o ponowne rozbudzenie tych aspiracji, a nie ich ukształtowanie lub uformowanie. Żydowska historia jest historią przymierza zawartego z Bogiem przez lud/naród wybrany, Izrael. W tym sensie już u zarania dziejów Żydom dane zostało poczucie bycia narodem, wspólnotą, której autor przypisuje nawet bytowanie polityczne.

Utrata państwowości odbiła się fatalnie na ogólnej kondycji społeczności żydowskiej. Żydów wszędzie traktowano jak element obcy, któremu gospodarze danego obszaru łaskawie udzielali swej gościny. Nałożyło się na to jeszcze charakterystyczne niechętnie nastawienie do Żydów w ramach chrześcijaństwa. Żydów dotyczyły uprzedzenia podsycane ogólną niechęcią mającą podłoże religijne, a często ekonomiczne<sup>15</sup>. Wszystko to sprzyjało przez wieki utrwalaniu zjawiska widocznego w relacjach z nieżydowskim otoczeniem, które Pinsker określił jako powszechną judeofobię. Zjawisko to oparte na uprzedzeniach i prymitywnych przesądach przez stulecia kształtowało i nadal kształtuje zarówno wewnętrzną, jak i zewnętrzną sytuację diaspory. Pinsker diagnozował to zjawisko jako powszechne, niemal wpisane w istotę stosunków Żydów z otoczeniem: „Razem z wszystkimi innymi nieuświadomionymi i wynikającymi z przesądów wyobrażeniami i zwyczajami wśród wszystkich ludów na ziemi, z którymi Żydzi kiedykolwiek się kontaktowali, judeofobia stała się podstawą budowania stosunków. Judeofobia jest odmianą choroby ducha, przy czym wyróżnia ją to, że jest wspólna dla całej ludzkości, a nie dla jakiegoś pojedynczego narodu. Widmo Żyda nie jest uwolnione tu od cielesności, jak w przypadku innych duchów, lecz skonkretyzowane z krwi i kości. Judeofobia jest psychozą. Jako psychiczne odchylenie jest dziedziczna i jako choroba przekazywana przez dwa tysiące lat wydaje się nieuleczalna. Duchowy lęk, który można wskazać jako matkę judeofobii, mógłbym określić jako platoniczną nienawiść, dzięki której za rzeczywiste lub tylko domniemane wykroczenia jednostek oskarża się cały naród żydowski, wielokrotnie haniebnie zniesławiony i bity po twarzy”<sup>16</sup>. W przytoczonym, obszernym fragmencie Pinsker, posługując

<sup>15</sup> W średniowiecznej Europie Żydzi sytuowali się poza strukturą społeczną feudalizmu, to znaczy nie zaliczali się do żadnego z feudalnych stanów. Tym samym ich prawa były mocno ograniczone, a niechęć wynikająca z podstaw doktrynalnych — obwinianie Żydów o przyczynienie się do śmierci Chrystusa i odrzucenie przez nich Jego mesjanizmu — przekształciła się w niechęć mającą podstawy ekonomiczne. Skoro Żydzi nie mogli uczestniczyć w relacjach feudalnych (na przykład w relacjach lennych, a także w cechach rzemieślniczych), pozostały im obszary gospodarcze, których w powszechnej opinii nie oceniano wysoko, a nawet nimi pogardzano. Chodzi przede wszystkim o handel i sprawy związane z pieniądzem (lichwa). Por. ibidem, s. 8.

<sup>16</sup> „Im Verein mit allen anderen unbewußten und abergläubischen Vorstellungen, Instinkten und Idiosynkrasien hat auch die Judophobie bei allen Völkern der Erde, mit denen die Juden verkehrten, das volle Bürgerrecht erworben. Die Judophobie ist eine Abart

się w dalszym ciągu przykładami zaczerpniętymi z dziedziny medycznej, definiował istotę zjawiska judeofobii. Przede wszystkim uważał, że jest to zjawisko odnoszące się do sfery psychicznej zakorzenione w mentalności i przekazywane genetycznie z pokolenia na pokolenie. To ważne określenie, ponieważ Pinskera można uznać za pierwszego myśliciela, który zjawisko negatywnego stosunku do Żydów i ich sytuacji ujął w sposób kompleksowy, starając się wskazać podstawy i reguły kierujące tym mechanizmem. W kategoriach medycznych można stwierdzić, że autorowi chodziło o postawienie przekonującej, pewnej diagnozy, która wydaje się niezbędna, aby podjąć leczenie. Diagnoza zatem jest wyraźna: niechęć do Żydów mimo różnych odcieni i nasilenia, w zależności od konkretnego miejsca w Europie, wydaje się powszechna i w związku z tym należy ją odpowiednio traktować. Judeofobię traktował Pinsker jako odzwierciedlenie wewnętrznych lęków (a być może też kompleksów) odczuwanych przez narody i ludy Europy. To szczególnie ważne w kontekście rozbudzenia w różny sposób realizowanych i w różnym nasileniu się ujawniających aspiracji narodowych w Europie. Żydzi stają się klasycznymi ofiarami, konkretną — cielesną, jak pisze autor — egzemplifikacją wszelkich fobii głęboko tkwiących w mentalności ludzi jako członków danego narodu. W bardzo wnikliwy sposób wychwycił Pinsker ważną cechę tego zjawiska, przyrównując judeofobię do czegoś na kształt platonicznej nienawiści, jako przeciwieństwa powszechnie używanego określenia „platonicznej miłości”. Tak jak w przypadku owej platonicznej miłości mamy do czynienia ze specyficznym charakterem relacji zachodzącej w związku emocjonalnym, podobnie tutaj, Żydzi stają się przedmiotem nienawiści w idealnym wymiarze, to znaczy nie jako konkretne osoby, sąsiedzi znani z imienia i nazwiska, lecz Żydzi jako określenie specyficznego negatywnego zbioru cech konkretyzujących się w poszczególnych jednostkach. Z tej perspektywy można więc każdemu Żydowi przypisać cały szereg cech i zachowań, na przykład chciwość, zakłamanie, brak uczciwości, przebiegłość, podstępność, skrytobójczość i tym podobne — w zasadzie można by tu podać całą paletę wszelkich negatywnych cech przypisywanych człowiekowi. Wszystko to nabiera charakteru typowych

---

der Dämonopathie, nur mit dem besonderen Unterschiede, daß das Judengespenst dem ganzen Menschengeschlechte und nicht bloß einzelnen Völkerschaften zu eigen geworden ist, und daß es nicht wie andere Gespenster wesenlos ist, sondern aus Fleisch und Blut besteht und selber von den Wunden. Die Judophobie ist eine Psychose. Als Psychose ist sie hereditär, und als eine seit zweitausend Jahren vererbte Krankheit ist sie unheilbar. Die Gespensterfurcht ist es, welche als Mutter der Judophobie jenen abstrakten, ich möchte sagen, platonischen Haß hervorgerufen hat, dank welchem die ganze jüdische Nation für die wirklichen oder angeblichen Vergehen ihrer einzelnen Mitglieder verantwortlich gemacht und so vielfältig verleumdet, so schmähsch ins Gesicht geschlagen zu werden pflegt”. Ibidem, s. 8—9. Zob. D. Vital: *The Origins of Zionism...*, s. 128.



cech żydowskiej społeczności i buduje podstawę powszechnej judeofobii oraz jej pokłosia — antysemityzmu. Zjawisko żydowskiej fobii określał Pinsker jako psychozę — psychicznie zakorzenione przeświadczenie napędzające cały ciąg przekonań i zachowań.

Dlaczego jednak takie zjawisko się ujawniło? Zdaniem Pinskera, oczywistym źródłem i pożywką dla judeofobii oraz antysemityzmu jest chrześcijaństwo i zaczerpnięte z niego poglądy dotyczące Żydów. Żydzi dźwigają brzemień oskarżenia o zabicie Chrystusa, co powoduje między innymi, że powszechnie akceptuje się ich winę i związaną z nią karę. Jest to prosta droga prowadząca do stosowania przemocy wobec Żydów albo w mniejszym nasileniu — do akceptacji takiej przemocy, usprawiedliwionej tym, że Żydzi sami sobie na karę zasłużyli. Inne przejawy antyżydowskiego nastawienia to posądzanie Żydów o picie chrześcijańskiej krwi (mord rytualny), zatruwanie studni, lichwiarstwo, w społecznościach wiejskich głębokie przekonanie o wykorzystywaniu chłopów i wiele innych w mniejszym lub większym stopniu absurdalnych. Ta sytuacja wymaga, zdaniem Pinskera, skutecznych działań, a nie tkwienia w bierności i znoszenia upokorzeń. O faktycznej bezpodstawności tych oskarżeń autorowi trudno się nawet rozwodzić, zauważa jedynie, że dla samych Żydów zadanie polega na zdecydowanie większej aktywności w skutecznym zwalczaniu psychozy judeofobii<sup>17</sup>. Judeofobia to najjaskrawszy przejaw antysemityzmu, który przez dwa tysiące lat przerodził się w nieuleczalną chorobę, skutecznie niszczącą wszelkie próby „normalizacji” stosunków Żydów z nieżydowskim otoczeniem. Antysemityzm pozostaje więc niejako podstawą i punktem wyjścia wszelkich relacji Żydów ze światem zewnętrznym. Pinsker, w decydującym

---

<sup>17</sup> „Freund und Feind haben von jeher jenen Judenhaß zu erklären oder zu rechtfertigen gesucht, indem sie gegen die Juden allerlei Beschuldigungen erhoben. Sie hätten Jesus gekreuzigt, Christenblut getrunken, Brunnen vergiftet, Wucher getrieben, den Bauer exploitiert usw. Diese und tausend andere Beschuldigungen gegen ein ganzes Volk erwiesen sich als grundlos und erscheinen schon deshalb als hinfällig, weil sie massenhaft herbeigezogen werden mußten, um das böse Gewissen der Judenverfolger zu beschwichtigen, um das Verdammungsurteil über die ganze Nation zu rechtfertigen, um die Notwendigkeit zu beweisen, daß der Jude (richtiger das Judengespenst) verbrannt werden müsse. Wer zuviel beweisen will, beweist eben nichts. Und wenn den Juden auch mancherlei mit gutem Rechte vorgeworfen wird, so sind es jedenfalls keine großen Laster, keine todeswürdigen Verbrechen, um deretwillen der Stab über die ganze Nation gebrochen werden müßte. In konkreten Fällen sehen wir vielmehr die widersprechende Erscheinung, daß Juden im unmittelbaren Verkehre mit Nichtjuden sich leidlich gut vertragen, daß sie häufig in durchaus freundschaftlichem Verhältnis zu ihren nichtjüdischen Nachbarn stehen. Daher kommt es auch, daß die vorgebrachten Beschuldigungen gewöhnlich ganz allgemeiner Natur, meist aus der Luft gegriffen sind, gewissermaßen a priori entstehen und höchstens in einzelnen Fällen zutreffen, nicht aber an der ganzen Nation sich bewahrheiten”. L. Pinsker: *Autoemanzipation!*..., s. 9. Zob. G. Shimoni: *The Zionist Ideology*..., s. 34.

stopniu pod wpływem własnych doświadczeń, był tu pesymistą — nie miał nadziei na zniesienie zjawiska antysemityzmu, gdyż Żydów inne narody zawsze będą postrzegać jako element genetycznie obcy. W swej analizie zjawiska judeofobii/antysemityzmu Pinsker dostrzegał trzy przyczyny, których analiza pozwoli na kompleksowe ujęcie sytuacji Żydów, a dzięki temu wskaże konieczne do zrealizowania postulaty w celu rozwiązania bądź przynajmniej poprawy losu żydowskiej społeczności<sup>18</sup>.

## Przyczyny antysemityzmu

Problem antysemityzmu rozpatrywał Pinsker z perspektywy trzech jego przyczyn. Pierwszą przyczynę można określić jako psychologiczną. Charakteryzuje się przede wszystkim mentalnym i psychicznym zakorzenieniem niechęci do Żydów. Autor wskazał, że antysemityzm pojawia się wszędzie tam, gdzie pojawiają się Żydzi, a powszechna wobec nich niechęć ma właśnie mentalne, psychiczne ugruntowanie. Pinsker trochę ironicznie twierdził, że ogólnie rzecz ujmując, żydowskie poczucie bycia narodem wybranym — stanowiące zasadniczą podstawę żydowskiej religii, czego obrazem jest przymierze Boga z ludem wybranym — należałoby rozumieć jako bycie wybranym do ogólnej, powszechnej nienawiści<sup>19</sup>. Nie ma większego znaczenia, z jakimi narodami czy ludami mamy tu do czynienia. Niechęć jest wrodzona i wpisana w ogólne pojęcie Żyda. Oczywiście, przybiera ona różne postacie, w zależności od tego, z jakim narodem/ludem Żydzi sąsiadują. Ogólnie obraz psychologicznie zakorzonego antysemityzmu jest niezmienny — piętnuje się Żydów i nawet wśród oświeconych, wysoko rozwiniętych społeczności i narodów mentalna niechęć do Żydów wydaje się niemożliwa do usunięcia. Pinsker podkreślał, że ze względu na źródło takiego antysemityzmu nie sposób go zwalczać i zlikwidować, ponieważ odwołując się do wrodzonej cechy w psychice ludzkiej, nie podlega racjonalnej argumentacji. Tym samym wszelka dyskusja i wykładanie racjonalnych argumentów przeciwko antysemityzmowi nie mają żadnego sensu i nie mogą przynieść jakichkolwiek pożądanych efektów.

---

<sup>18</sup> Opieram się na podziale przedstawionym w J. Zineman: *Historia syjonizmu...*, s. 51—52.

<sup>19</sup> Dokładnie brzmi to następująco: „Man müßte mit Blindheit geschlagen sein, um zu behaupten, daß die Juden nicht das auserwählte Volk des allgemeinen Hasses sind”. L. Pinsker: *Autoemanzipation!*..., s. 9.

Racjonalny dyskurs na tym poziomie wydaje się autorowi niemożliwy<sup>20</sup>. Żydzi wywołują wśród narodów powszechną niechęć opartą na czymś, co Pinsker określał jako demopatię, to znaczy pewien specyficzny rodzaj strachu i lęku przed kimś obcym, przed kimś, kto swym abstrakcyjnym, do niczego nieprzypisywanym jestestwem, trudny jest do jednoznacznego określenia i w konsekwencji do poznania. Owa obcość Żydów przejawia się we wszystkim, co z nimi związane — z wiarą, rytuałami, codziennym życiem, z obyczajowością i ze społecznymi zachowaniami. Obcość i bojaźń/strach w prostej linii prowadzą do niechęci, i to ona stała się znakomitą pożywką dla wszelkich przejawów antysemityzmu. Tak ujęta obcość wytwarza także w Żydach poczucie zagrożenia, które z kolei potęguje falę strachu nieżydowskiego otoczenia, wracającą rykoszetem. Mechanizm ten prowadzi prosto do drugiej przyczyny antysemityzmu.

Pinsker zwracał bowiem uwagę, że odbieranie Żydów jako elementu obcego jest konsekwencją sytuacji politycznej, w jakiej znajduje się społeczność żydowska. Chodzi mianowicie o to, że Żydzi pozostają zawsze obcokrajowcami, to znaczy wszędzie, gdziekolwiek żyją, zawsze byli i są traktowani jako goście obcych narodów i ludów. Można zauważyć, że sytuacja obcokrajowców wcale nie musi prowadzić do masowej wrogości, a w wypadku Żydów — do powszechnego antysemityzmu. Jednak, jak wskazywał Pinsker, w odniesieniu akurat do Żydów życie w roli obcokrajowców niesie znacznie większe konsekwencje niż w innych wypadkach. Jest to skutek braku wsparcia w swej ojczyźnie — Żydów trzeba bowiem ujmować jako bezpaństwowców, to znaczy nie stoi za nimi żadna organizacja państwowa. To z kolei sprawia, że nie mają państwowości, a w rezultacie także brakuje im ważnego czynnika kształtującego właściwe relacje społeczne w ramach społeczności narodowej, czyli patriotyzmu<sup>21</sup>. Żydów jednak jeszcze coś in-

---

<sup>20</sup> Ibidem. Autor zauważa, że z przesądami nie sposób walczyć: „Indem wir die Judophobie als eine dem Menschengeschlechte eigentümliche, hereditäre Dämonopathie aufgefaßt und den Judenhaß als auf einer vererbten Verirrung des menschlichen Geistes beruhend darstellen, müssen wir die für uns wichtige Folgerung ziehen, daß man auf die Bekämpfung dieser feindseligen Strebungen ebenso verzichten muß, wie auf die Bekämpfung jeder anderen erblichen Disposition. Diese Einsicht ist um so wichtiger, als es endlich angezeigt ist, von jeder Zeit und Kräfte raubenden Polemik als von einer unproduktiven Klopffechtere Abstand zu nehmen. Denn mit dem Aberglauben kämpfen selbst Götter vergebens. Voreingenommenheit oder böser Instinkt vertragen sich mit keiner noch so scharfen und klaren Beweisführung”. Ibidem, s. 10.

<sup>21</sup> „Unterliegt nun der Jude diesem allgemeinen Gesetze in gleichem Maße wie die übrigen Nationalitäten? Keineswegs! Die Abneigung, die dem Ausländer im fremden Lande entgegentritt, kann in dessen Heimat mit gleicher Münze vergolten werden. Ohne Anstoß und offen verfolgt der Nichtjude im Ausland seine eigenen Interessen. Man findet es überall natürlich, ihn — allein oder im Verein mit ändern — für diese Interessen

nego różni od obcokrajowców. Pinsker zwracał uwagę, że obcokrajowiec, za którym stoi państwo, własna ojczyzna, jest w stanie wysuwać pewne żądania wobec gospodarza, gdyż zawsze może odwołać się do prawa gościnności, które obowiązuje również obcokrajowca w jego kraju. W ten sposób tworzy się polityczna podstawa, w której ramach relacje między narodami i stojącymi na straży organizacjami państwowymi są budowane na zasadach równości i poszanowania. Państwo zawsze może się opowiedzieć za swoim obywatelem i wystąpić w jego obronie, gdy zajdzie taka potrzeba. Obywatel zatem, nawet mieszkając w obcym kraju, ma poczucie przynależności do wspólnoty narodowej, która jako całość jest politycznym gwarantem jego praw. W odniesieniu do Żydów oczywiście taka sytuacja nie zachodzi. Wobec narodów, które udzielają gościny, społeczność żydowska jest praktycznie zupełnie bezbronna, ponieważ nie stoi za nią żaden silny organizm państwowy, żadna politycznie licząca się władza, która reprezentowałaby wobec innych narodów społeczność żydowską. W rezultacie Żydzi pozostają politycznymi żebrakami, niemile widzianymi gośćmi, najwyżej uchodźcami, którym ewentualnie udziela się pod pewnymi warunkami gościny<sup>22</sup>. To rzutuje na sytuację prawną Żydów. Większość praw państwowych ich nie obejmuje — nie mają do nich „prawa”, zarazem społeczność żydowska podlega prawom, lecz są to prawa specjalne, wyjątkowe, stworzone wyłącznie dla nich. Takie prawa, jeśli są, to często bywają rodzajem represji (na przykład prawo osiedleńcze w carskiej Rosji, czy też specjalny żydowski podatek). Ale gdy zapanowały sprzyjające i w miarę przyjazne uwarunkowania, prawo zaczęto traktować jako wyjątkową „łaskę” okazywaną Żydom (którzy na nią przecież nie zasłużyli). Tym prawem było na przykład prawo emancypacji: w rezultacie przemian dokonanych wskutek rewolucji francuskiej Żydzi otrzymali, zresztą podobnie jak inne grupy społeczne (Pinsker pisał o Murzynach i kobietach), prawo do wyemancypowania się w ramach konkretnych społeczności.

Żydom doskwiera samotność społeczna. Wszędzie są postrzegani jako obcy, nigdzie nie mają ojczyzny. Zdaniem Pinskera, dotyczy to nawet tych, którzy urodzili się na danym terytorium, w danym kraju. Fakt uzyska-

---

kämpfen zu sehen. Der Ausländer braucht im fremden Lande kein Patriot zu sein oder zu scheinen". Ibidem. Zob. W. Laqueur: *The History of Zionism...*, s. 73; D. Vital: *The Origins of Zionism...*, s. 131.

<sup>22</sup> L. Pinsker: *Autoemanzipation!*..., s. 11. Tamże Pinsker pisze bardzo emocjonalnie: „On [to znaczy Żyd — J.S.] jest raczej postrzegany jak żebrak, a który żebrak jest mile witany? On jest raczej uchodźcą. A tam, gdzie się pojawia uchodźca, czy pomoc może mu zostać odmówiona? Żydzi są pojmowani jako obcy, którzy nie mają żadnych reprezentantów, ponieważ nie mają swej Ojczyzny. A ponieważ nie mają żadnej Ojczyzny i dlatego nie mają żadnych granic, również ich niedola nie zna granic — jest bezgraniczna”.

nia praw obywatelskich (jeśli w ogóle do niego dojdzie) praktycznie nie zmienia stanu alienacji Żyda. Obciąża to mocno żydowską mentalność. Według Pinskera, Żydzi traktowani są zawsze inaczej, nawet jeśli zgodnie z założeniami humanizmu traktuje się ich na równych zasadach, wychodząc od idei człowieczeństwa. Dla przeciętnego (dumnego, jak pisze autor) Niemca czy Słowianina Żyd pozostaje zawsze Żydem, kimś obcym, komu oczywiście można (a nawet trzeba) przyznać prawa obywatelskie, ale zawsze dzieje się to z perspektywy prawa narzuconego słabszemu przez silniejszego. W tak ujętej politycznej emancypacji Pinsker dostrzegał właśnie przejaw politycznego antysemityzmu, ponieważ prawa obywatelskie nadaje się Żydom jako jednostkom, nie uwzględniając ich ewentualnego prawa do emancypacji wspólnotowej. Z perspektywy przeciętnego Europejczyka emancypacja ma na celu umożliwienie wyobcowanym Żydom, pozostającym poza społeczeństwem, zamkniętym w diasporach, poprawienie swego losu, to znaczy ma umożliwić wyjście z diaspory, która traktowana jest niemal jak więzienie, i nabycie społecznego oraz politycznego wyzwolenia. Emancypacja z tej perspektywy traktowana jest jak akt łaski — nadanie Żydom prawa poprawiającego ich status polityczny i zarazem dającego im możliwość pełnego korzystania z wolności, której społeczność żydowska dotychczas nie miała<sup>23</sup>. Pinsker słusznie zauważał, że postawa wyrażana traktowaniem emancypacji jako aktu łaski i wyrazu dobrej woli ze strony oświeconych narodów niewiele w zasadzie różni się od brutalnego i prostackiego antysemityzmu. W dalszym ciągu bowiem jest — tym razem w cywilizowanej formie — zakamuflowanym wyrazem niechęci i pogardy wyrażanej wobec żydowskiej wspólnoty. Autor podkreślał, że emancypacja nie opiera się na nagłym wybuchu ogólnej sympatii dla Żydów i nie wynika z niego, lecz jest raczej wyrazem wyrachowania i hipokryzji, gdyż zawiera pierwiastek pogardy i wyższości wyrażanej przez inne społeczności wobec obcych. Emancypacja ma się przyczynić do pozyskania nowych obywateli — wiernych i oddanych członków narodu, lub też jest reakcją na problem zbędnego i kłopotliwego bagażu, który skutecznie może zakłócić przebieg tworzenia i konsolidacji narodu. W tym sensie emancypacja jest odpowiedzią na *Judenfrage* — jest próbą politycznego rozwiązania ważnego politycznego problemu, lub nawet likwidacji potencjalnego zagrożenia narodowej spójności i jedności<sup>24</sup>. Stan zagrożenia i wyjątkowości pogłębia

---

<sup>23</sup> Ibidem.

<sup>24</sup> Emancypacja wpisuje się w logikę strategii politycznej. Nie jest wynikiem spontanicznego działania (bądź też nie jest ono głównym motywem głoszenia hasła emancypacji żydowskiej), lecz kalkulacji uwzględniającej w politycznym wymiarze rachunek strat i zysków: „Die Emanzipation der Juden findet natürlich ihre Rechtfertigung darin, daß sie immer ein Postulat der Logik, des Rechtes und des wohlverstandenen Interesses gewesen

żydowskie poczucie wyobcowania, często znajdujące wyraz w postawie „oblężonej twierdzy” wśród samych Żydów. Taka postawa jeszcze bardziej alienuje i zwiększa poczucie uwłaczającej zależności od innych. Pinsker utrzymywał, że owo poczucie poniżającej zależności stawia Żydów w pozycji petentów i dosłownie „żebraków”, którzy stale muszą o coś prosić, a zbywani są z niechęcią lub co najmniej z rezerwą: „Do tej poniżającej zależności Żyda od nie-Żyda dochodzi jeszcze jeden istotny i praktyczny czynnik, który sprawia, że pełne zjednoczenie Żydów z rdzennymi mieszkańcami staje się niemożliwe. W wielkiej walce o kulturowe bycie cywilizowane narody często odwołują się do praw przekształcających tę walkę w pokojowe konkurowanie z sobą, oparte na szlachetnej rywalizacji. W związku z tym ludy czynią najczęściej rozróżnienie na swoich i obokrajowców, nawet jeśli ci ostatni są urodzeni na danym terytorium. O, jak szczególnie mocno musi to dotyczyć wiecznie obcego Żyda! Żebak, który odważy się rzucić pożądlive spojrzenie w stronę ojczyzny, niebędącej jego własnością, pozostaje w sytuacji niechcianego narzeczzonego, przed którym zazdrosna rodzina chroni młodą dziewicę!”<sup>25</sup>. Stan ten silnie doskwiera społeczności żydowskiej i wywołuje powszechną frustrację.

---

sein wird. Niemals wird man sie als einen spontanen Ausdruck menschlichen Gefühls ansehen können. Weit entfernt, ihre Entstehung dem spontanen Gefühle der Völker zu verdanken, ist sie darum auch nirgends selbstverständlich, und hat sie noch nirgends so tiefe Wurzel gefaßt, daß von ihr zu sprechen nicht mehr nötig wäre”. Ibidem, s. 11–12. Problem postrzegania Żydów jako zagrożenia narodu w dużym stopniu dotyczył tych nacji, które walczyły o swą niepodległość i zachowanie wspólnoty narodowej w obliczu zagrożenia ze strony innych narodów i państw. Klasycznym przykładem może być postawa polskich intelektualistów i działaczy politycznych w drugiej połowie XIX wieku, którzy w konsekwencji militarnej klęski powstania styczniowego zaczęli zastanawiać się nad możliwościami ratowania narodu polskiego przed brutalną rasyfikacją (w pewnym stopniu również germanizacją) z perspektywy integralności kulturowej, społecznej i terytorialnej. W takiej sytuacji wielu podejmowało problem żydowski zwłaszcza w perspektywie przemian kapitalistycznych zachodzących w Królestwie Polskim i napływu sporej liczby Żydów wschodnich, zwanych powszechnie litwakami. Nieśli oni nie tylko realne zagrożenie rasyfikacji diaspory (co zresztą dostrzegali Żydzi z Królestwa), lecz także ogólnego zachwiania stanu przewagi żywiołu polskiego na obszarach rdzennie polskich (problem ten dostrzegały także partie polityczne z PPS-em na czele). W takiej sytuacji zagrożenie żydowskie — jako forpocztę i narzędzia rasyfikacji uważano za realne.

<sup>25</sup> „Zu diesem entwürdigenden Abhängigkeitsverhältnis des ewig fremden Juden zum Nichtjuden kommt nun ein wesentliches, praktisch wichtiges Moment hinzu, welches eine Verschmelzung der Juden mit den Bodenständigen vollends unmöglich macht. Im großen Kampfe ums Dasein unterwerfen die Kulturvölker sich gern den Gesetzen, welche diesen Kampf in eine friedliche Konkurrenz, in einen edlen Wetteifer verwandeln helfen. Hier machen die Völker gewöhnlich einen Unterschied zwischen dem In- und Ausländer, wobei natürlicherweise dem ersteren immer der Vorzug gegeben wird. Wenn nun dieser Unterschied schon in bezug auf den ebenbürtigen Ausländer geltend gemacht wird, wie



Pinsker w bardzo emocjonalny sposób opisywał sytuację diaspory, czerpiąc szeroko ze swych doświadczeń. Zatem jego opis, choć słuszny, w wielu miejscach jest przejawskrawiony, ponieważ mimo wszystko sytuacja Żydów żyjących w zachodniej Europie mocno różniła się od znanego Pinskerowi bezpośrednio położenia diaspory w carskiej Rosji. Niemniej jednak w sensie powszechnym obraz Żydów przedstawiany przez autora jest trafny, zwłaszcza w miejscach, w których podaje i bada przyczyny złej sytuacji żydowskiej społeczności. W tym znaczeniu właśnie wskazanie politycznej ułomności wynikającej z braku możliwości odwołania się do tradycji narodowej i do własnego państwa mocno pogarsza położenie diaspory i dodatkowo służy wszelkim nadużyciom wobec Żydów, zarówno na poziomie zwykłych relacji międzyludzkich, jak i na płaszczyźnie społeczno-politycznej. Polityczna i społeczna alienacja Żydów jest zatem ważnym czynnikiem kształtującym i napędzającym zachowania antysemityczne. Pinsker postulował z tej perspektywy pobudzenie społeczności żydowskiej do poszukiwania własnej godności narodowej i w tym sensie do odwrócenia biegu emancypacji w stronę jej właściwego (dla Żydów) rozumienia. Żydowskie nieszczęścia mają swą przyczynę w braku tożsamości narodowej. W nieco patetycznym tonie autor głosił: „Poczucie bycia narodem! Gdzie możemy to znaleźć! To wielkie nieszczęście naszego rodu, że nie tworzymy narodu, ale jesteśmy tylko Żydami. Jesteśmy stadem puszczonego samopas, bez czuwającego i gromadzącego nas pasterza”<sup>26</sup>. Żydom brak więc także przywództwa politycznego. Rozbudzenie poczucia narodowego jest nieodzownie związane z tworzeniem silnej organizacji politycznej, a ostatecznym celem takiego działania musi być oczywiście utworzenie państwa. Naród bez państwa nie może istnieć i jeśli Żydzi myślą o tożsamości narodowej, jeśli staną się narodem, czyli przejdą emancypację, to rezultatem ich działania musi być powstanie żydowskiego państwa narodowego. Pinsker siłę ludu/narodu dostrzegał we wspólnocie — w pojedynkę Żydzi nie zdziałają nic, nie poprawią swego losu, jednostka w nierównej walce z większością musi ulec, tylko zjednoczenie może być dla diaspory skutecznym narzędziem w relacjach z nieżydowskim otoczeniem, w tym także — w walce z wyzyskiem i przemocą okazywaną

---

grell muß er dem ewig fremden Juden gegenüber ausfallen! Mit welchem Unwillen muß der Bettler angesehen werden, der es wagt, seine lüsternen Augen auf die ihm fremde Heimat zu werfen — wie auf ein geliebtes Weib, das mißtrauische Verwandte beschützen!”. Ibidem, s. 12.

<sup>26</sup> „Nationales Selbstgefühl! Wo dieses hernehmen? Das ist ja das große Unglück unseres Stammes, daß wir keine Nation ausmachen, daß wir bloß Juden sind. Eine über den ganzen Erdboden zerstreute Herde sind wir, ohne schützenden und sammelnden Schäfer”. Ibidem, s. 13. Zob. G. Shimoni: *The Zionist Ideology...*, s. 34.

społeczności. Zatem polityczny grunt jest, zdaniem autora, drogą, która może doprowadzić Żydów do wyzwolenia. Nie jest to emancypacja będąca wspańałym darem, jałmużną, którą społeczeństwa nieżydowskie dają diasporze. Emancypacja tak rozumiana jest drogą donikąd, ponieważ prowadzi Żydów do samoalienacji, to znaczy, po pierwsze, stawia ich w roli petentów wobec narodów, po drugie — co wydaje się jeszcze ważniejsze — niszczy wewnętrzną tożsamość żydowską, gdyż zmusza do porzucenia własnej wspólnoty, do zerwania z judaizmem i przyjęcia obcej — najczęściej zresztą przesiąkniętej, mniej czy bardziej zakamuflowanym, antysemityzmem — tożsamości. Taką sytuację można określić jako dokonanie samobójstwa.

Proces budowania żydowskiego państwa z pewnością może przyspieszyć ostatnia wskazana przez Pinskera przyczyna antysemityzmu, mianowicie problem ekonomiczny diaspory. Żydzi od początku wielkiego „wyznania”, to znaczy po upadku powstania Bar Kochby w Palestynie i restrykcjach rzymskich, osiedlając się na obszarach Imperium Rzymskiego przyjęli (lub też został im narzucony) specyficzny rodzaj działalności ekonomicznej. Charakteryzowała się ona przede wszystkim aktywnością w szeroko pojętym obszarze finansowym, a także drobnego handlu i częściowo rzemiosła. Żydzi zajmowali się pieniądzem (potępianą przez chrześcijaństwo lichwą) i stopniowo powstającą sferą bankową, w dużym stopniu opanowali tak zwane wolne zawody. Społeczność chrześcijańska narzuciła Żydom twarde warunki współegzystencji, praktycznie wykluczając diasporę ze struktury kształtującej model feudalny. W dobie nowożytnej wraz ze zmianą modelu gospodarczego i z ekspansją kapitalizmu nastąpiło zaostrzenie konfliktu społeczności żydowskiej z otoczeniem na tle ekonomicznym. Pinsker uważał to za jedno z ważnych źródeł antysemityzmu: Żydzi tracili stopniowo dotychczasową bazę ekonomiczną i byli wypierani z tradycyjnie zdominowanych przez nich gałęzi gospodarczych. Osłabiło to wewnętrzną spójność społeczności diaspory, a nawet stanowiło bezpośrednie egzystencjalne zagrożenie jej istnienia. Czynnikiem, który mocno ograniczał żydowską bazę ekonomiczną, był nie tylko proces kapitalistycznych przemian i budowania społeczeństwa industrialnego z wszystkimi wynikającymi z tego faktu konsekwencjami. Ekonomiczne działania otoczenia potęgowane i wzmacniane, a często wręcz prowokowane, były ograniczeniami politycznymi i narzucanymi Żydom prawami, utrudniającymi aktywność w sferze gospodarczej. Praktykowane na przykład w Rosji prawne ograniczanie dostępu do studiów, ograniczanie działalności gospodarczej do ściśle określonego obszaru, ochrona rodzimej działalności cechów rzemieślniczych sprawiły, że żydowska baza ekonomiczna gwałtownie się kurczyła, a społeczność żydow-

ska jako ogół ulegała procesowi pauperyzacji. Jedyne ratunku przed pogłębianiem się tego procesu autor upatruje w aktywnej działalności politycznej, mającej na celu zdobycie przez Żydów własnego terytorium, jako podstawy własnego państwa, i w ramach owego terytorium prowadzenie racjonalnej oraz skutecznej działalności gospodarczej. Pinsker zalecał więc przystąpienie do gwałtownej kolonizacji, którą kierowałaby powołana do istnienia centrala — Towarzystwo Żydowskie, które poczyni wcześniej skuteczne kroki w celu pozyskania zgody najważniejszych światowych mocarstw na to, by Żydzi mieli własne terytorium. W pierwszej kolejności zadanie kolonizowania i zagospodarowania takiego terytorium spadnie na barki migrantów pochodzących z najbiedniejszych żydowskich obszarów, to znaczy w głównej mierze Żydów wschodnich z Rosji, Rumunii, Galicji. To oni w pierwszej kolejności zasiedlą żydowski obszar, obojętnie, gdzie będzie: czy w Palestynie, w Ameryce, czy w Afryce<sup>27</sup>. Sprawa konkretnego terytorium — jak wspomniałem — nie miała, w przekonaniu Pinskera, dużego znaczenia w tworzeniu własnego państwa narodowego, ważniejsze wydawało mu się poczynienie wysiłków zmierzających do właściwego przygotowania żydowskiego terytorium do zasiedlenia przez wszystkich (lub niemal wszystkich) Żydów. W tym celu ogóln żydowskie organizacje i polityczni przywódcy narodu żydowskiego będą odpowiedzialni za zbudowanie odpowiedniej bazy osiedleńczej dla milionów Żydów z całego świata. Problem wyboru i ewentualnego wykupu terytorium pod zasiedlenie winien być, zdaniem autora, zeterminowany założeniem, że docelowo ma służyć przyjęciu nawet wszystkich Żydów. Pinsker wyraźnie zaznaczał, że obowiązkiem kierownictwa ogóln żydowskiej centrali — Towarzystwa Żydowskiego, będzie wynegocjowanie właściwych warunków realizacji ostatecznego celu migracji całej ludności żydowskiej z wszystkimi zainteresowanymi państwami<sup>28</sup>.

---

<sup>27</sup> Zob. D. Vital: *The Origins of Zionism...*, s. 131.

<sup>28</sup> „Darum müßte die Auswahl eines solchen nationalen, allen Anforderungen entsprechenden permanenten Terrains mit aller Vorsicht getroffen und einem einzigen Nationalen Institute, einer von unserem nationalen Direktorium gebildeten Kommission von Sachverständigen anvertraut werden. Nur eine solche Oberinstanz wird nach gründlichen und umfassenden Untersuchungen ein kompetentes Urteil abgeben und bestimmen können, auf welchen der beiden Kontinente und auf welche Territorien in denselben unsere endgültige Wahl zu fallen habe. Dann erst und nicht früher soll das Direktorium, in Gemeinschaft mit einem Konsortium von Kapitalisten als Gründern einer später zu bildenden Aktiengesellschaft, einen Strich Landes ankaufen, auf welchem mit der Zeit einige Millionen Juden sich ansiedeln könnten. Dieser Landstrich könnte entweder in Nordamerika ein kleines Territorium, oder in der asiatischen Türkei ein suzeränes, von der Pforte und den anderen Mächten als neutral anerkanntes Paschalik bilden. Gewiß würde es eine wichtige Aufgabe des Direktoriums sein, die Pforte und wohl auch die an-

Polityczny reprezentant ogółu Żydów — owa centrala, Towarzystwo Żydowskie, musi mieć zatem odpowiednią strukturę, by podolać stojącym przed nim zadaniom. Pinsker był tego świadomy i postulował, aby w ramach Towarzystwa utworzyć ściśle kierownictwo — Dyrektoriat, który składałby się z grona zasłużonych i aktywnych działaczy żydowskich. Dyrektoriat zajmie się rozmowami i rokowaniami z innymi państwami i w tym sensie będzie politycznym reprezentantem narodu żydowskiego. Autor uważał także, że konieczne jest powołanie różnych zespołów eksperckich, które opracują szczegółowe plany, poczynawszy od planowej emigracji, aż do zbudowania w nowym żydowskim państwie silnej gospodarki zdolnej zapewnić milionom mieszkańców ekonomiczne podstawy bytowania<sup>29</sup>.

Zdaniem Pinskera, w historycznym wymiarze Żydzi znajdują się w ciągłym stanie wojny. Wojują z całym otaczającym ich światem. Ta walka w sensie politycznym jest desperacką próbą ratowania własnego istnienia. Żydzi zostali do niej zmuszeni i jest to walka o przetrwanie, walka przeciwko tym, którzy chcą Żydów zniszczyć. Pinsker zwracał uwagę, że żydowska walka, dzięki której w dziejach dokonano tylu chwalebnych czynów, toczyła się dotychczas jedynie w celu zachowania swojej diaspory, to znaczy była to walka o możliwość w miarę znośnego współistnienia Żydów z nieżydowskim otoczeniem. Według Pinskera, nadszedł czas, aby zrezygnować z tak minimalistycznego zadania. Jeśli walka się toczy, to musi być prowadzona z pełnym rozmachem i opatrzona najwyższym celem, czyli utworzeniem własnej ojczyzny, żydowskiego państwa narodowego. Pinsker sądził, że Żydzi wyszli zwycięsko z dotychczasowej walki prowadzonej o przetrwanie. Zachowali swą egzystencję jako Żydzi, nie stopili się ze swymi środowiskami i nie utracili swej społecznej jedności. Żadnemu ludowi czy narodowi nie udało się i nie uda zniszczyć diaspory, a to w diasporze każdy Żyd zachował indywidualną wolność. Minimalizm działania doprowadził jednak, zdaniem autora, do negatywnych konsekwencji, przede wszystkim diaspora, chroniąc jednostkę, rozbiła wspólnotową świadomość narodową. Rozbiła, a w zasadzie zdusiła w zarodku, wszelkie myślenie kategoriami narodowymi i poczucie własnej wartości wynikające z dumy narodowej. Pinsker był zatem krytyczny wobec diaspory, doceniał oczywiście jej rolę w ratowaniu żydostwa, lecz jednocześnie wskazywał, że diaspora zmusiła masy żydowskie do przyjęcia pasywnej, wyczekującej postawy, która z całą siłą ujawniła swe negatywne konsekwencje zwłaszcza

---

deren europäischen Kabinette diesem Plane geneigt zu machen". L. Pinsker: *Autoemancipation!*..., s. 26—27.

<sup>29</sup> Ibidem, s. 25.

podczas procesu zmian w nieżydowskim otoczeniu. Emancypacja i asymilacja doprowadziły do erozji diaspory. Jedność żydowskiej wspólnoty została rozbita, ci, których skusiła emancypacja, utracili żydowską tożsamość, trudna sytuacja ekonomiczna odebrała Żydom — jak to określa autor — moralną godność. Moralna klęska dopełniała klęskę społecznej polityki diaspory. Bankructwo minimalistycznej polityki diaspory doprowadziło, według Pinskera, do aktualnej, katastrofalnej sytuacji, w której Żydzi utracili podstawy swego bezpieczeństwa, co jeszcze bardziej pogłębia ich poczucie alienacji<sup>30</sup>.

Fatalizm przebijający z opisu żydostwa jest znamieny i wynika, jak wspomniałem, głównie z własnych doświadczeń Pinskera, ocena ta odnosi się zatem do i jest opisem sytuacji Żydów na terenie cesarskiej Rosji. Dostrzega dotkliwą nędzę żydowskich mas, zamieszkujących przypisany im obszar osiedleńczy, które pozostają praktycznie bezbronne wobec prowadzonej przez cesarkę rząd, mniej lub bardziej ukrytej, polityki antysemitycznej. Autor z pełną konsekwencją rozciągał sytuację diaspory wschodniej na całą żydowską wspólnotę, a więc także na diasporę zachodnią, która jednak — choć też nękana różnymi postaciami antysemityzmu — była bez porównania lepsza niż w Rosji. W dość patetycznym tonie Pinsker pisał także o bierności, wręcz o apatii ogarniającej żydostwo od środka. Postawa ta jeszcze bardziej pogarsza żydowskie położenie. Bez owijania w bawełnę przedstawiał kondycję żydostwa następująco: „Kiedy jesteśmy katowani, rabowani (okradani), nasze domy są plądrowane, a my hańbieni (poniżani), nie mamy odwagi, aby się bronić, i co gorsze, traktujemy te działania nieomal jak normalne. Kiedy wymierza nam się policzek, uśmierzamy ból zimną wodą, a kiedy zada nam się krwawą ranę, to ją opatrujemy. Kiedy wyrzuca się nas z domu, który sami postaviliśmy, pokornie prosimy o łaskę, lecz kiedy w stosunku do napastników nie odnosi to żadnego skutku, a ich serca nie kruszeją, wtedy bez szemrania ruszamy w poszukiwaniu innego miejsca wygnania”<sup>31</sup>. Zatem pokora i w pewnym sensie samoprzyzwolenie na przemoc są ważnym elementem kształtującym żydowską postawę. Pozbawieni własnej dumy, Żydzi poddają się okazywanej im prze-

---

<sup>30</sup> Ibidem, s. 14. Zob. W. Laqueur: *The History of Zionism...*, s. 73.

<sup>31</sup> „Wenn wir mißhandelt, beraubt, geplündert, geschändet werden, dann wagen wir es nicht, uns zu verteidigen und, was noch schlimmer ist, fast finden wir es so in der Ordnung. Schlägt man uns ins Gesicht, so kühlen wir die brennende Wange mit kaltem Wasser, und hat man uns eine blutige Wunde beigebracht, so legen wir einen Verband an. Werden wir hinausgeworfen aus dem Hause, das wir uns selbst gebaut, so flehen wir demütig um Gnade, und gelingt es uns nicht, das Herz unseres Drängers zu erweichen, so ziehen wir weiter und suchen — ein anderes Exil”. L. Pinsker: *Autoemanzipation!...*, s. 15.

mocy, a uniżoność stanowi podstawę relacji żydowsko-nieżydowskich. Nie jest to relacja dwóch równorzędnych partnerów, lecz niesymetryczna ze swej istoty, relacja, w której przewaga należy do środowiska nieżydowskiego. W tym zawiera się, zdaniem Pinskera, istota procesu emancypacji. Emancypacja jest propozycją jednostronnie narzucaną Żydom, dającą im pewne szanse, lecz zarazem ostatecznie likwidującą jakąkolwiek tożsamość społeczno-polityczną. Pinsker pisał o tej propozycji jako o wygodnym rozwiązaniu zaproponowanym słabszemu przez silniejszego, bez uwzględnienia partnerstwa. Propozycja jest taka, że w rezultacie Żyd ma (musi) przestać być Żydem, a musi stać się obywatelem. A więc to dyktat stawiający Żydów w dramatycznie złej sytuacji. Sama emancypacja nie sprawdza się w praktyce, ponieważ nawet ci, którzy składają Żydom propozycję (zaproszenie) przystąpienia do wspólnoty narodowej<sup>32</sup>, często sami potem traktują swych nowych sąsiadów/współobywateli co najmniej z rezerwą, jeśli nie z wrogością, i w różny sposób okazywaną pogardą: „Dla poprawienia swej pozycji, dla poprawy wyglądu, co sprawi, że będziemy się cieszyć dobrym zdrowiem, dla tego wszystkiego możemy przekonać siebie i innych, że nie jesteśmy już Żydami, lecz pełnej krwi obywatelami”<sup>33</sup>.

Taki stosunek do wyemancypowanych Żydów charakteryzuje wzajemne relacje. Jednostkom, które zdecydowały się skorzystać z zaproszenia i stać się członkami danej społeczności lub narodu, przy każdej okazji wytyka się semickie pochodzenie, mimo że formalnie spełniają warunki uczestnictwa w życiu nowej wspólnoty. Często zresztą — co wydaje się

---

<sup>32</sup> Wbrew pozorom w sensie kulturowym nie było aż tak dużej różnicy między diasporą a jej otoczeniem. Pod tym względem emancypacja nie była dla Żyda otwarciem się na otoczenie z diametralnie odmiennym stylem życia, kulturą, cywilizacją. Żydzi stosunkowo szybko i gładko przystosowywali się do nowych warunków kulturowo-politycznych. Dużo gorsza sytuacja zapanowała jednak już po przyjęciu wymogów nieżydowskiego życia, w tym również korzystania z pełni praw obywatelskich. Nowym obywatelom cały czas towarzyszyła niechętna postawa i to zjawisko pogłębiało tylko złe samopoczucie społeczności żydowskiej. Problem ten świetnie pokazuje na przykładzie diaspory żydowskiej w Niemczech książka A. Elon: *Bez wzajemności. Żydzi — Niemcy 1743—1933*. Przeł. K. Bratkowska, A. Geller. Warszawa 2012. Autor pisze: „Spotkanie dwóch kultur, dwóch tradycji etnicznych czy religijnych rzadko bywa aż tak twórcze. [...] W literaturze niemieccy Żydzi byli reprezentowani przez takie sławy jak Heine, Börne, Kafka, Werfel, Zweig, Wolfskehl, Broch czy Kraus, w nauce — Willstätter, Haber, Ehrlich, Einstein czy Freud, w muzyce — Mahler, Weill, Schönberg czy wreszcie Mendelssohn-Bertholdy, wnuk Mojżesza Mendelssohna. Biorąc pod uwagę, jak późno nastąpił akces Żydów do kultury otoczenia, trzeba przyznać, że ich wkład w sztukę i naukę jest imponujący”. Ibidem, s. 15.

<sup>33</sup> „Für die uns gegönnte behagliche Stellung, für den Fleischtopf, den wir ungestört benutzen dürfen, reden wir uns und den anderen ein, daß wir gar keine Juden mehr sind, sondern Vollblutsöhne des Vaterlandes”. L. Pinsker: *Autoemanzipation!*..., s. 15.



zachowaniem naturalnym i zrozumiałym — osoby te bardzo aktywnie brały udział w życiu współobywateli, co obracało się przeciwko nim, były bowiem traktowane z nieufnością i podejrzliwością, co nie gwarantowało budowania zdrowych, mocnych więzi. Takie zachowanie wobec Żydów odnosiło się do szerzej pojętej polityki.

Nieufność i czujność otoczenia sprawiały, że blokowano Żydom drogi awansu społecznego i politycznego. Przedstawiciele żydowskich nie wybierano do władz od poziomu lokalnego aż do najwyższych organów państwowych. Zatem w praktyce nikt się nie liczył ze społecznością żydowską i Pinsker uważał, że z tej przyczyny wytworzyło się wśród samych Żydów specyficzne poczucie tożsamości. O sprawach ważnych dla nich rozprawiało się i decydowało bez ich udziału, pojęcie ojczyzny dla Żyda było pojęciem obcym, ponieważ ojczyzny mają inne narody, a Żydzi, skoro nie traktowano ich jako narodu — nie mieli prawa do ojczyzny. Jeśli Żyd chce mieć ojczyznę, to musi, oczywiście pod warunkiem, że są po temu możliwości, obracać sobie jakąś ojczyznę, stać się kimś innym niż dotychczas. Z tej perspektywy Żydzi nie mają też wewnętrznej jedności, społeczność żydowska żyje w rozproszeniu — diaspory, co utrudnia budowanie pozycji społecznej i politycznej, a w konsekwencji stawia Żydów w pozycji słabszego. Pinsker diagnozował, że wobec takich uwarunkowań solidarność społeczności żydowskiej nie jest budowana na silnym spoiwie narodowym, tak jak w wypadku innych ludów, lecz wynika ze stanu permanentnego zagrożenia. Jest to wspólne i jednoczące wszystkich Żydów poczucie niepewności wobec wrogich zachowań świata zewnętrznego. Kształtowało to także specyficzną postawę indywidualnego Żyda, pokorną i bierną akceptację swego położenia. Zmuszony sytuacją Żyd potrafił się łatwo adaptować do otoczenia, ponieważ była to dla niego sprawa przetrwania, a skoro na tym skupiał wysiłki, nie było już miejsca na myślenie kategoriami szerszymi niż najbliższa przyszłość<sup>34</sup>.

Obraz żydowskiego życia, który przedstawiał Pinsker, wpisuje się w martyrologiczną koncepcję żydowskich dziejów. Wyrasta on, jak już wspomniałem, z poczucia fatalizmu, który Pinsker głęboko odczuwał. Po-hańbiona, zdeptana społeczność ulegała stopniowej destrukcji i zagładzie, nawet jeśli proces ten nie był gwałtowny i dobrze widoczny. Autor wyrażał przekonanie, że dynamizm przemian społecznych stawia społeczność żydowską w obliczu podwójnego wyzwania. Tradycyjne podejście, oparte na przeświadczeniu, że wspólnota/diaspora, mimo niekorzystnego położenia, może zachować bezpieczną egzystencję i w dalszym ciągu, tak jak to czyniła przez wieki, może chronić swych członków, wydało się Pinskerowi

---

<sup>34</sup> Ibidem, s. 16.

anachroniczne i niebezpieczne. Aktualne zmiany oraz ich przyszły kierunek dają podstawę do snucia pesymistycznej wizji przyszłości. Dynamizm przemian społecznych nieuchronnie potwierdza możliwość zagłady wspólnoty, której diaspora nie będzie już w stanie ochraniać. Dlatego też Żydzi muszą sami wyrwać się ze swej społeczno-politycznej apatii i podjąć działania zmierzające do ratowania siebie; tym bardziej że owe nieuchronne dynamiczne zmiany w żydowskim otoczeniu są dla Żydów niepowtarzalną szansą podjęcia wysiłku i powstania pełnoprawnego, poważnie traktowanego narodu. Taka szansa może uratować społeczność i zarazem daje realną nadzieję na ogólną poprawę żydowskiego losu w każdym wymiarze, czy to indywidualnym, czy też zbiorowym<sup>35</sup>.

Te dwie postawy determinowane przez współczesną sytuację wzajemnie się wykluczają. Dla Pinskera najważniejszym zadaniem stało się pobudzenie Żydów do politycznego działania. Wyraźnie wskazywał, że w czasach, kiedy różne narody, nawet te, które przez stulecia pozostając w stanie niewoli, nie miały własnej państwowości, wybijają się na niepodległość, Żydzi również mogą podjąć skuteczną walkę polityczną. Aby jednak podjąć taką walkę, muszą najpierw sami przekonać się o swoim narodowym bycie. Żydzi dla samych siebie muszą stać się narodem, a nie ludem, który biernie oczekuje przyjscia Mesjasza, aby wybawił go z niewoli. Mesjańskie oczekiwanie, razem z poczuciem winy i przyjęciem kary, krępuje Żydom ręce i uniemożliwia działanie. Współczesna sytuacja i ogólny narodowy klimat są dla Żydów polityczną szansą i dlatego, zdaniem Pinskera, należy podjąć wyzwanie i stanąć do rywalizacji z innymi, nieżydowskimi nacjami. Wewnętrzna przemiana żydowskiej społeczności to samowyzwalanie/

---

<sup>35</sup> Pinsker dostrzega polityczną szansę Żydów w aktualnych realiach: „Glücklicherweise stehen aber gegenwärtig die Dinge etwas anders. Die Ergebnisse der letzten Jahre im *gebildeten* Deutschland, in Rumänien, in Ungarn, besonders aber in Rußland, haben das hervorgebracht, was die viel blutigeren Verfolgungen im Mittelalter nicht zu bewirken vermochten. Das Volksbewußtsein, welches damals nur im latenten Zustande eines sterilen Märtyrertums sich befunden, entlud sich unter unseren Augen in der Masse der russischen und rumänischen Juden in der Form eines unwiderstehlichen Dranges nach Palästina. So verfehlt auch dieser Drang in seinen Resultaten sich erwiesen, so zeugt er doch für den richtigen Instinkt des Volkes, dem es klar geworden, daß es einer Heimat bedarf. Die harten Prüfungen, die es überstanden, haben jetzt eine Reaktion hervorgerufen, die etwas anderes bedeutet, als die fatalistische Erduldung einer von Gottes Hand verhängten Strafe. Auch an der dunklen Masse der russischen Juden sind die Prinzipien der modernen Kultur nicht spurlos vorübergegangen. Ohne auf das Judentum und auf ihren Glauben zu verzichten, ist sie aufs Tiefste empört über eine unberechtigte Mißhandlung, die nur darum ungestraft sich vollziehen konnte, weil eben die jüdische Bevölkerung für die russische Regierung eine *fremde* ist”. Ibidem, s. 17. Zob. F. Battenberg: *Żydzi w Europie. Proces rozwoju mniejszości żydowskiej w nieżydowskim środowisku Europy 1650—1933*. Przeł. A. Soróbka. Wrocław—Warszawa—Kraków 2008, s. 352.

autoemancypacja, wyzbycie się ciążących od stuleci ograniczeń i stereotypów. Według Pinskera, siłę kształtuje się w aktywnej rywalizacji z innymi. Inicjatywa, pewność siebie, utracone przez Żydów podczas kilkusetletniego wygnania, muszą zostać przywrócone. W tym wymiarze dokonuje się autoemancypacja. Polityczne wyzwolenie wydaje się autorowi kluczem do odnowy moralnej i duchowej, jest to zarazem lekarstwo na antysemityzm i powszechną judeofobię. Pinsker nawoływał Żydów do podjęcia wszelkich starań, aby „problem żydowski” — *Judenfrage*, stał się ważnym problemem współczesnej polityki międzynarodowej<sup>36</sup>.

## Projekt autoemancypacji

Projekt wewnętrznej odnowy w duchu samowyzwolenia rozumiał Pinsker kompleksowo. Wewnętrzna odnowa musi być totalna, powszechna i autor nie ukrywał, że nie będzie to zadanie łatwe. Przede wszystkim należy Żydów wyrwać z wewnętrznej apatii, w którą stopniowo popadali przez wiele stuleci oczekiwania i uległości. Wewnętrzna integracja żydowskiej społeczności bez wątplenia ma za swoją podstawę założenia i zasady prawa płynące z wiary, która jest spoiwem całej społeczności. Żydowski monoteizm z fundamentalną relacją człowieka, Boga i zawartym Przymierzem — determinuje żydowski obraz świata. Żydzi uznani za naród wybrany zatracili jednak, zdaniem Pinskera, świadomość tożsamości narodowej i stąd potrzeba odnowy. Zarazem religia mocno utrudnia wyzwalanie tożsamości narodowej, ponieważ religijne pojęcie narodu wybranego ma niewiele wspólnego ze współczesnym pojęciem narodu. Należy nawet przyjąć, że z perspektywy ortodoksyjnego judaizmu dwie opcje narodowe: religijna i polityczna, stanowczo się wykluczają. Innymi słowy, Pinsker znakomicie zdawał sobie sprawę, że wzbudzenie narodowych emocji wśród Żydów musi negatywnie nastawić do tej inicjatywy ortodoksyjną część żydowskich przywódców, z rabinatem na czele. Zasadniczo nie można pogodzić opcji politycznej z opcją religijną, ponieważ w tak ujętej idei autoemancypacji mieści się czynnik polaryzujący społeczność od wewnątrz. Jednak ryzyko wewnętrznego skonfliktowania diaspory (co zresztą stało się faktem i w sposób konieczny wpisało się w istotę ruchu syjonistycznego) wydawało się Pinskerowi mniejszym złem i ceną, którą trzeba zapłacić, aby ratować Żydów w ogóle.

---

<sup>36</sup> L. Pinsker: *Autoemanzipation!*..., s. 18.

Wszelkie próby Żydów podjęcia politycznej walki o swe prawa muszą wywołać zarazem duży opór zewnętrzny. Pinsker myślał tu przede wszystkim o Europie Wschodniej i państwach, w których znajdują się największe skupiska Żydów, a zarazem w najwyższym stopniu podlegają oni represjom i bezprawiu. Tymi państwami są Rosja i Rumunia. Działalność narodowa musi tam natrafić na opór, Pinsker doskonale zdawał sobie sprawę, że szczególnie w Rosji, despotycznym państwie targanym przez różne ruchy rewolucyjne i narodowe, aktywność żydowska musi wywołać represję. Niemniej należy podjąć działania, ponieważ diaspora żydowska w państwie carów znajduje się w stanie śmiertelnego zagrożenia narastającym antysemityzmem i sprzyjającą mu działalnością rosyjskich władz.

Pinsker wyrażał sceptycyzm wobec szansy na porozumienie i poprawę położenia rosyjskiego żydostwa. Był przekonany, że wobec wrogiej postawy Rosji oraz wobec zarówno słabości państwa, jak i ogólnie niskiego poziomu kultury w rosyjskim społeczeństwie, uzyskanie pewnych koncesji, porównywalnych ze zmianami żydowskiego położenia na zachodzie Europy (nawet niewłaściwych i niekorzystnych dla diaspory z punktu widzenia politycznej emancypacji), jest po prostu niemożliwe<sup>37</sup>. Mimo to od samych Żydów i odnowienia ich politycznej świadomości zależy, czy poprawi się ich los. Pinsker kreślił więc ideę autoemancypacji, która każdemu Żydowi pozwoli uświadomić jedyną możliwość poprawy swego życia. Droga wiedzie przez polityczne działania o powszechnej skali, mające służyć utworzeniu przez Żydów własnego kraju. Świadomość/samoświadomość narodowa wydaje się kluczem w tej sprawie.

Realizację żydowskich marzeń o własnej ojczyźnie determinują dwa przeciwstawne bieguny. Według pierwszego, żydowska ojczyzna musi być państwem nawiązującym do religijnej Ziemi Obiecanej, zatem idea państwa żydowskiego musi odnieść się do całej tradycji związanej z Judeą (Palestyną), Jerozolimą i mesjańską wizją powrotu do Syjonu. Według drugiego, należy myśleć o nowym państwie wyłącznie jako o miejscu/terytorium, które skupi i zjednoczy wszystkich Żydów, choć nie musi być związane z powrotem do Palestyny i restytucją państwa właśnie tam. Z tej perspektywy ważniejsze jest terytorialne zjednoczenie wszystkich Żydów w jednym, niepodległym w sensie politycznym, organizmie państwowym niż realizacja religijnej idei powrotu do Syjonu i odnowy Jerozolimy. Autor pisał o tym następująco: „Jeśli mielibyśmy własną, bezpieczną Ojczyznę, rezygnując tym samym z życia wiecznego tułacza i podnosząc się do godności narodu w naszych oczach i oczach świata, to przede wszystkim nie powinniśmy marzyć o powrocie do starożytnej Judei. Nie wolno nam

---

<sup>37</sup> Ibidem, s. 19.

przywiązywać się do miejsca, gdzie ciągłość naszego życia państwowego została gwałtownie przerwana i zniszczona. [...] Celem naszych obecnych starań powinna być nie *święta* ziemia, lecz ziemia nasza *własna*. Nie potrzeba nam niczego więcej niż dużej połaci ładu dla naszych biednych braci, który by pozostawał naszą własnością i z którego nie mogłaby nas przegonić żadna obca władza. [...] Być może Ziemia Święta znów stanie się naszą ziemią. Jeśli tak będzie, tym lepiej. Musimy jednak podjąć decyzję — i to jest najważniejszy punkt — jaki kraj jest nam dostępny w taki sposób, aby mógł zostać dostosowany do naszych potrzeb i mógł zaoferować Żydom ze wszystkich krain, którzy musieliby opuścić swe ojczyzny, godziwe, bezpieczne schronienie, umożliwiające pełny rozwój gospodarczy<sup>38</sup>. Pinsker widział więc problem w kategoriach nowoczesnych uwarunkowań społeczno-ekonomicznych i choć nie wyklucza ponownego zasiedlenia (odzyskania) Palestyny, to nie stawia tego jako warunku koniecznego. Zdaniem autora, warunek konieczny odnowy/samowyzwolenia zawiera się w czymś innym niż historyczno-religijne imponderabilia. Autoemancypacja to podjęcie wyzwania stojącego obecnie przed żydowską społecznością i przeszłość nie ma w tym wypadku większego znaczenia. Brak przywódcy, oczekiwanie Mesjasza i bierne trwanie w okowach tradycji mogą doprowadzić wyłącznie na dno katastrofy. Aktualna sytuacja stawia przed Żydami wielkie zadanie i niepowtarzalną szansę historyczną, której nigdy w swych dziejach nie dostali, zatem, według Pinskera, „musimy przede wszystkim zechcieć pomóc samym sobie, a wtedy stanie się pewne, że pomogą nam też inni”<sup>39</sup>.

---

<sup>38</sup> „Wenn wir nun um eine sichere Heimat besorgt sind, um das ewige Wanderleben aufzugeben und unsere Nation in eigenen und fremden Augen aufzurichten, so dürfen wir vor allem nicht davon träumen, das alte Judäa wieder herzustellen. Wir dürfen nicht dort wieder anknüpfen, wo einst unser Staatsleben gewaltsam abgebrochen und zertrümmert worden ist. [...] Ohnehin ist sie schwierig genug. Nicht das *heilige* Land soll jetzt das Ziel bitterer Bestrebungen werden, sondern das *eigene*. Wir brauchen nichts, als ein großes Stück Landes für unsere armen Kinder, welches unser Eigentum bleiben soll, aus dem kein fremder Herr uns verdrängen könnte. [...] Denn nur diese sind es, welche unser altes Vaterland zum Heiligen Lande gemacht, nicht etwa Jerusalem oder der Jordan. Möglicherweise könnte das heilige Land auch unser eigenes werden. Dann um so besser, aber es muß *vor Allem* festgestellt werden — und darauf kommt es nur an — welches Land uns überhaupt zugänglich und gleichzeitig geeignet ist, den Juden aller Länder, welche ihre Heimat verlassen müssen, eine sichere, unangefochtene, produktionsfähige Zufluchtsstätte zu bieten”. Ibidem, s. 22.

<sup>39</sup> „Dann müssen wir vorerst uns *selbst helfen wollen*. Dann erst wird auch die fremde Hilfe nicht auf sich warten lassen”. Ibidem, s. 23.

## Drogi do samowyzwolenia (autoemancypacji)

Postulat samowyzwolenia domaga się oczywiście praktycznych warunków koniecznych do jego realizacji. Pierwszym warunkiem było dla Pinskera powiązanie idei narodowej z ogólną ideą ludzkości/humanizmu. Główne jej zasady oparte na hasłach rewolucji francuskiej, ostatecznie zaczęły kształtować w XIX wieku koncepcję pierwszeństwa człowieka i obywatela, członka danej społeczności lub narodu nad uwarunkowaniami wynikającymi z różnicy stanowej. Innymi słowy, ostateczne zniesienie systemu feudalnego, z jego kastowością i podziałem na zróżnicowane pod względem przywilejów społecznych stany, doprowadziło do podkreślenia godności i wolności jednostki jako człowieka. To założenie kształtuje również pogląd Pinskera na kwestię żydowską. Diaspora żydowska także doświadczyła tych zmian, które musiały i muszą na nią wpłynąć. Dynamizm i związany z nim postęp w nowy sposób kształtują też relacje społeczne i w tym znaczeniu Pinsker podkreślał, że w społeczności żydowskiej również zostały rozbudzone i powinny być w dalszym ciągu rozwijane pragnienia ludzkiej godności i przynależności narodowej: „My czujemy się nie tylko Żydami, czujemy się również ludźmi i jako ludzie chcemy jak inni żyć i być narodem”<sup>40</sup>. Z tego też powodu tak ważne jest wskazane wcześniej nawoływanie autora do pomocy samemu sobie — Żydzi muszą zechcieć i realizować pomoc dla samych siebie i dopiero wtedy liczyć na pomoc innych. Ważne przy tym jest zerwanie z wszystkimi wyliczonymi wcześniej ograniczeniami i zachowaniami, które od wieków tłamszą żydowską świadomość. Pinsker zachęcał do wyraźnego zerwania z przeszłością i do odważnego otwarcia się na zewnętrzny, nieżydowski świat, ale nie w znaczeniu, jakie ma proponowana Żydom emancypacja, ponieważ ona nie wyzwoli Żydów, lecz raczej doprowadzi do unicestwienia żydostwa. Alternatywą jest otwarcie Żydów i ich autoemancypacja, lecz dokonana na żydowskich warunkach. Zdaniem autora, to główny cel, który ma doprowadzić do odnalezienia własnego państwa i ojczyzny po stuleciach tułaczki. Takie państwo scali żydostwo narodowo, dzięki czemu stanie się ono w pełni narodem i zdobędzie szacunek należny narodom w wielkiej światowej współpracy.

Jak już wspomniano — w mniejszym stopniu myślał Pinsker o konkretnym terytorium tego państwa, choć nie wykluczał tradycyjnej Palestyny z Jerozolimą. Dla późniejszego ruchu syjonistycznego ten element

---

<sup>40</sup> „Wir fühlen uns nicht allein als Juden; wir fühlen uns als Menschen. Als Menschen wollen wir auch leben und eine Nation sein wie die anderen”. Ibidem.



koncepcji Pinskera jest charakterystyczny. Teodor Herzl, ojciec ruchu, też początkowo nie przywiązywał dużej wagi do powrotu akurat do Palestyny, religijnego Syjonu. Sprawę terytorium traktował raczej jako rezultat politycznych negocjacji, a nie determinant wszelkiego działania. Podobnie Pinsker, który uważał, że Żydzi są tak uniwersalnie nastawieni, że łatwo dostosują się do jakichkolwiek warunków: „Na wzburzonym oceanie światowej historii płynęliśmy bez kompasu, a teraz taki musi zostać wymyślony. Daleko, bardzo daleko stąd jest przystań, do której zwracamy się naszymi duszami. W tym momencie nie wiemy nawet, gdzie jej szukać, czy na Wschodzie, czy na Zachodzie. Ale dla wędrowców od dwóch tysięcy lat, droga, choć długa, wcale nie wydaje się zbyt długa”<sup>41</sup>. Zatem najważniejsze wydaje się podjęcie realizacji celu, a droga do niego jest, podług autora, naturalna, być może uciążliwa i trudna, ale realna jako konsekwencja podjęcia fundamentalnego zadania. W sensie praktycznym Pinsker nawoływał przede wszystkim do zjednoczenia przez utworzenie silnego politycznego centrum, reprezentującego wszystkich Żydów. Autor przywoływał historyczną pamięć wielkich przywódców, z Mojżeszem na czele, lecz zarazem zdaje sobie sprawę, że tacy przywódcy nie zdarzają się co pokolenie. Ważniejsze zatem i skuteczniejsze wydaje się kolektywne działanie skupione wokół jednego silnego żydowskiego centrum. Działania centrum, do którego powinny wejść i aktywnie w nim uczestniczyć głównie osoby tworzące intelektualną i ekonomiczną elitę żydowskiej społeczności, muszą być ostrożne. Powinny uwzględniać polityczne realia, a także zróżnicowanie pozycji Żydów w różnych częściach świata. Broszura Pinskera ukazała się w Berlinie i jej przesłanie było skierowane do diaspory zachodniej. Autor podkreślał w związku z tym, że główne zadanie stoi przed żydostwem zachodnim, a skierowane być musi w pierwszej fazie jako pomoc dla diaspory wschodniej, która znajduje się w dużo gorszej sytuacji politycznej i ekonomicznej. Zatem, pisał autor, przede wszystkim przed żydowskimi elitami z zachodniej Europy stoi zadanie zjednoczenia swych wysiłków w celu konkretnej pomocy Żydom wschodnim z Rosji, Rumunii czy Maroka (chodzi o Sefardyjczyków). Celem ostatecznym i chyba jedynym

---

<sup>41</sup> „Aber im wogenden Ozean der Weltgeschichte segelten wir *ohne Kompaß*, und einen solchen gilt es zu schaffen. Weit, sehr weit entfernt ist der Hafen, den wir mit der Seele suchen. Wir wissen zurzeit noch nicht einmal, wo er sich befindet, ob im Osten oder im Westen. Dem tausendjährigen Wanderer jedoch darf kein noch so weiter Weg zu lang sein”. Ibidem. Laqueur podkreśla to nastawienie Pinskera: „In his pamphlet he had stated that they should above all not dream of restoring ancient Judaea. The goal of our present endeavours must be not *Holy Land* but a land of our own. Elsewhere he mentioned a territory in North America or a sovereign *pashalik* in Asiatic Turkey as alternative possibilities”. W. Laqueur: *The History of Zionism...*, s. 74.

skutecznie poprawiającym sytuację Żydów na tym obszarze, jest trwała emigracja na terytorium przyszłego państwa żydowskiego. Centrum żydowskie musi więc wszelkimi sposobami pozyskać takie terytorium na własny użytek. Oczywiście, jedynym możliwym środkiem jest działanie polityczne — negocjacja ze światowymi potęgami poparta działaniami finansowymi. Propozycja Pinskera pokrywa się w tym punkcie z głównym postulatem ruchu syjonistycznego — podjęciem działań politycznych, które zapewniłyby Żydom pozyskanie własnego terytorium i rozpoczęcie procesu jego zasiedlania, głównie dzięki migracji Żydów wschodnich<sup>42</sup>.

Leon Pinsker zdawał sobie sprawę z trudności zadania. Przed centrum, nazywanym przezeń instytutem narodowym, stoi niezwykle trudna do rozstrzygnięcia kwestia żydowskiego terytorium. Tylko własna ziemia daje szansę na powtórne zjednoczenie całego żydostwa i odbudowanie narodowej jedności. Autor doskonale rozumiał, że zjednoczenie będzie trudnym procesem, ponieważ podział światowego żydostwa na część wschodnią i zachodnią pogłębiał się przez lata w takim stopniu, że obecnie wyrosła między nimi przepaść. Ujawnia się ona w różnicach ekonomicznych — społeczność Żydów wschodnich jest zdecydowanie bardziej spauperyzowana niż diaspora zachodnia, oraz w różnicy społeczno-kulturowej, gdyż proces asymilacji i emancypacji w zdecydowanie większym stopniu osłabił i zmienił diasporę zachodnią<sup>43</sup>. Autor mocno akcentował klęskę emigracji żydowskiej wywołanej pogromami lat 1881—1882. Dokonywała się ona w trudnych okolicznościach, zaraz po dramatycznych wydarzeniach, które wstrząsnęły całym środowiskiem diaspory, i to zarówno wschodniej, jak i zachodniej<sup>44</sup>. Zdaniem autora, wywołana pogromami fala migracji nie mogła przynieść pożądaných rezultatów, ponieważ miała ona raczej charakter spontanicznego ruchu mocno zróżnicowanych środowisk żydowskich, a jej celem była chęć pomocy i poprawienia losów jednostek,

---

<sup>42</sup> L. Pinsker: *Autoemanzipation!*..., s. 24—25.

<sup>43</sup> „Die erste Aufgabe jenes von uns so sehr vermiften und unbedingt ins Leben zu rufenden Nationalinstitutes müfste darin bestehen, ein für untere Zwecke passendes, möglichst einheitliches und zusammenhängendes Territorium *ausfindig* zu machen. In dieser Beziehung werden sie wohl am besten jene beiden in entgegengesetzten Weltgegenden liegenden Länder empfehlen, welche sich in der letzten Zeit den Rang streitig gemacht haben und zwei entgegengesetzte Strömungen für die Auswanderung der Juden schufen. Diese Spaltung war der Todeskeim für die ganze Bewegung”. Ibidem, s. 25.

<sup>44</sup> Na Zachodzie wydarzenia z Kiszyniowa i Odessy odbiły się szerokim echem i wywarły silne wrażenie. Przyczyniły się do uświadomienia sobie przez dużą część inteligencji żydowskiej nieskuteczności dotychczasowej polityki oraz ciągle żywego antysemityzmu. Przykładem może być Herzl, który wydarzenia te wspominał jako ważny krok w stronę jego koncepcji rozwiązania kwestii żydowskiej w duchu syjonistycznym. Pogromy zaktywizowały też Włodzimierza Żabotyńskiego do bardziej zdecydowanych działań.

ewentualnie małych społeczności. Taka postawa siłą rzeczy spychała na margines sprawy narodowe. Brak jedności doprowadził do niepowodzenia tej migracji. Autor uważał, że część emigrantów musiała powrócić do swych starych środowisk, co tylko pogorszyło ich sytuację. Podstawowym czynnikiem klęski takiego ruchu jest więc brak jedności i planu, którego realizacja mogłaby przyczynić się do dużo większej skuteczności podjętego wysiłku. Za jedyne możliwe narzędzie właściwego i skutecznego urzeczywistnienia żydowskiej emigracji uznawał Pinsker zrationalizowanie działań na rzecz utworzenia jednolitej, narodowej instytucji, organu, który będzie reprezentował wszystkich Żydów i podejmie działania (rokowania) zmierzające do przekazania im konkretnego terytorium do zasiedlenia, a w dalszej perspektywie — utworzenia własnego państwa<sup>45</sup>.

Terytorium żydowskie jest niezbędnym elementem żydowskiego bezpieczeństwa. Brutalne pogromy, których Pinsker był świadkiem, wycisnęły silne piętno na jego koncepcji powołania państwa Żydów na niezależnym i gospodarowanym przez nich terytorium. Podobnie jak późniejsi syjoniści, autor uważał, że tylko państwo z całą właściwą sobie machiną administracyjną jest w stanie obronić swych obywateli. Poza tym państwo może każdemu zapewnić poczucie bezpieczeństwa ekonomicznego, co w decydującym stopniu wpływa na pomyślność danej społeczności. Kolejną wielką korzyścią dla Żydów, wynikającą z posiadania własnego terytorium i utworzenia własnego państwa, byłaby, według Pinsкера, zmiana dotychczasowego charakteru żydowskiej społeczności „wiecznych tułaczy”. Żydzi trwają bowiem w stanie permanentnej emigracji, co przekształciło się w pewien stan psychiczno-mentalny, który w dużym stopniu ogranicza rozwój społeczności. Wszystko to ma szansę zmienić się wraz z przyjęciem idei narodu i własnego państwa. Autor był świadom politycznej wagi tej koncepcji, wiedział, że jest to pewien proces, do którego trzeba się odpowiednio

---

<sup>45</sup> „Ohne Plan, Ziel und Einheit, wie die letzte Emigration gewesen, müßte man sie tatsächlich als gänzlich mißlungen und im Sande verlaufen betrachten, wenn sie nicht zu lehrreich wäre für unser zukünftiges Tun und Lassen. Bei dem totalen Mangel an Voraussicht, verständiger Kalkulation und kluger Einigkeit war es unmöglich, in diesem Chaos von umherirrenden, hungernden Flüchtlingen eine irgendwie aussichtsvolle Bewegung nach einem bestimmt vorgesteckten Ziele zu erkennen. Das war keine Emigration, sondern eine verhängnisvolle Flucht. Für die armen Flüchtlinge waren die Jahre 1881—1882 ein mit Verwundeten und Leichen bedeckter Heerweg. Und selbst die Wenigen, welche so glücklich waren, das Ziel ihrer Wünsche, den ersehnten Hafen, zu erreichen, fanden in diesem nichts Besseres als auf dem gefährvollen Wege. Ueberall, wo sie hinkamen, war man bestrebt, sie sich vom Halse zu schaffen. Die Auswanderer sahen sich bald vor der verzweifelten Alternative, entweder ohne Obdach, ohne Hilfe und ohne Rat im fremden Lande umherzugehen, oder beschämt in die ihnen nicht weniger fremde, lieblose Heimat zurückzuwandern”. Ibidem.

przygotować. Pinsker, po raz pierwszy rozważając problem powstawania państwa żydowskiego, widział tę kwestię kompleksowo i szukał odpowiednich rozwiązań: powołanie Towarzystwa Żydowskiego, jako politycznego centrum, na czele z Dyrektoriatem reprezentującym całą społeczność żydowską przed międzynarodowym gremium, oraz rokowania polityczne i działania ekonomiczne na rzecz zorganizowania migracji żydowskiej do uzyskanego terytorium — wszystko to autor traktuje jako długofalowy, ściśle zaplanowany i kontrolowany proces. W swych rozważaniach brał pod uwagę wiele ewentualności, które mogą się ujawnić podczas realizacji zaplanowanego zadania. Jak wspomniałem, Pinsker nie upierał się przy konkretnym terytorium, to znaczy nie opowiadał się za oczywistym w kontekście żydowskiej tradycji i religii postulatem, by państwo żydowskie umiejscowić w Palestynie. Bardziej interesowała go konkretna realizacja zagospodarowania uzyskanego terytorium na potrzeby obywateli niż kwestia powrotu do Ziemi Obiecanej<sup>46</sup>.

Rozważając problem z praktycznego punktu widzenia, nie dostrzegał w odzyskaniu przez Żydów Palestyny wielu korzyści, poza jednym ważnym, lecz nie praktycznym, czynnikiem: silnym, emocjonalnym zakorzenieniem żydowskiej świadomości w Palestynie i Jerozolimie. Uznał to jednak za przejaw żydowskiej przeszłości, oczywiście religijnie determinowany, lecz w sytuacji gwałtownych przemian współczesnych i stale obecnej judeofobii nieprzynoszący Żydom korzyści; wręcz przeciwnie, sprzyjający nasileniu antysemityzmu. W odniesieniu do Palestyny Pinsker argumentował, że z ekumenicznej perspektywy nie przyniesie ona Żydom wielu korzyści. Palestyna, jak cały obszar Bliskiego Wschodu, jest gospodarczo zacofana i nie sprzyja masowemu osadnictwu ani budowaniu nowoczesnego państwa. Autor sugerował możliwość utworzenia żydowskiego państwa w innym miejscu, na przykład w Ameryce Północnej, co wydawało mu się o wiele lepszym rozwiązaniem, ponieważ w Stanach

---

<sup>46</sup> Pinsker szczegółowo opisał, jak przeprowadzić planowy podział ziemi między rolników, jak zorganizować rzemiosło, zapewnić równy start młodzieży i w jaki sposób racjonalnie zorganizować szkolnictwo wychowujące w duchu patriotyzmu i kultywujące tradycję żydowskiej religii. Zob. ibidem, s. 27—28. Pisał na przykład: „Das angekaufte Terrain müßte unter Kontrolle des Direktoriums durch Vermessung in kleine Parzellen geteilt werden, die je nach örtlichen Umständen entweder zu landwirtschaftlichen oder baulichen oder industriellen Zwecken bestimmt werden könnten. Jede entsprechend arrondierte Parzelle (Ackerwirtschaft, Haus mit Garten, Stadthaus, Fabrikanlage usw.) würde ein *Lot* bilden, das dem Bewerber je nach seinem Wunsch zu übergeben wäre. Nach erfolgter Vermessung und Veröffentlichung detaillierter Karten und eingehender Beschreibungen des Terrains wäre ein Teil der Lots an Juden gegen angemessene Bezahlung zu einem im Verhältnis des Ankaufspreises genau fixierten, vielleicht um etwas erhöhten Preise zu verkaufen”. Ibidem, s. 27.

istnieje realna możliwość wykupu ziemi. Ostatecznie jednak kwestia ta pozostaje otwarta, a jej rozwiązanie będzie wynikało w dużym stopniu z konkretnych relacji politycznych oraz ekonomicznych. Ważna i bezdyskusyjna pozostaje świadomość autora dotycząca kompleksowego rozwiązania kwestii żydowskiej. Broszura *Autoemancypacja!*... wydaje się pod tym względem tekstem ważnym i w tradycji żydowskiej wyjątkowym<sup>47</sup>. Nieprzypadkowo Herzl po zapoznaniu się z nią dostrzegł zasadnicze podobieństwo między pomysłem Pinskera i swą własną próbą „rozwiązania kwestii żydowskiej”<sup>48</sup>. Leon Pinsker jawi się jako protagonista nowoczesnego rozwiązania kwestii żydowskiej.

---

<sup>47</sup> Zob. G. Shimoni: *The Zionist Ideology...*, s. 32–33; D. Vital: *The Origins of Zionism...*, s. 132; F. Battenberg: *Żydzi w Europie...*, s. 352–353; W. Laqueur: *The History of Zionism...*, s. 74–75.

<sup>48</sup> Taki podtytuł zawiera książka Teodora Herzla *Państwo żydowskie*, która stała się manifestem ruchu syjonistycznego.





CZĘŚĆ TRZECIA

# TEODOR HERZL





## Rozdział I

# Biografia

Doktor Leo Levi, kapitan armii cesarskiej i bohater pierwszej wojny światowej, pisał w liście do swego brata: „Na mojej półce nie znajdują się nigdy dwie książki: jedna to *Der Judenstaat* Teodora Herzla, druga to *Mein Kampf* Adolfa Hitlera. Popularny dziennikarz i nieudaczny dramaturg z Wiednia nawołuje do stworzenia państwa żydowskiego w Palestynie, dolewając oliwy do ognia antysemitów twierdzących, że my, Żydzi niemieccy, stanowimy obcy element we własnym kraju i że naszą prawdziwą ojczyzną jest jakiś odległy szmat ziemi na Bliskim Wschodzie. Sto lat wysiłków emancypacyjnych wędruje na śmietnik historii. Zaś Hitler, egzaltowany rasistowski fanatyk, po prostu chce nas wymordować. Obu zmiecie miotła historii; my zostaniemy tu na zawsze”<sup>1</sup>. Trudno znaleźć lepszy cytat oddający pokrętne losy europejskich Żydów, syjonizmu politycznego i jego twórcy Teodora Herzla. Słowa te szczególnie mocno brzmią w kontekście losów trzech wymienionych tu bohaterów. Levi został zamordowany przez bojówkarzy SA w sławną noc kryształową. Hitler popełnił samobójstwo w ostatnich dniach istnienia Trzeciej Rzeszy, a prochy Herzla, który zmarł w 1904 roku, zostały z honorami sprowadzone do Jerozolimy i do dzisiaj są obiektem największego kultu współczesnego Izraela.

Teodor Herzl (Beniamin Ze'ev) urodził się w Budapeszcie 2 maja 1860 roku. Był jedynym synem dobrze sytuowanej rodziny o żydowskich korzeniach, należącej do średniej klasy. Poza Herzlem rodzice wychowywali jeszcze starszą od niego o rok córkę Paulinę. Rodzina Herzlów niczym nie wyróżniała się na tle tysięcy rodzin wyemancypowanej społeczności żydowskiej, które zamieszkiwały stolicę Węgier. Rodzice Teodora — Jakub i Jeanette, nie przekazali dzieciom zbyt głębokiego poczucia żydowskiej

---

<sup>1</sup> Cytuję (z nieznacznymi zmianami) za: R. Frister: *Syjonizm polityczny*. W: *Historia Żydów. Trzy tysiące lat samotności*. „Polityka” [wydanie specjalne] 2008, nr 1, s. 61.

tradycji i chociaż wyraźnie nie porzucili religii, to jednak nie wykazywali szczególnej aktywności w sprawach żydowskich. Można nawet stwierdzić, że skłonni byli podążać drogą — wówczas zresztą powszechnie obieraną wśród lepiej sytuowanych warstw żydowskiej społeczności — asymilacji, odcinając się stopniowo od swych korzeni<sup>2</sup>.

Jakub Herzl, ojciec Teodora, urodził się w Semlinie w Chorwacji, gdzie tradycje jego przodków sięgały kilku stuleci wstecz<sup>3</sup>. Jakub stosunkowo wcześniej rozpoczął poważną działalność ekonomiczną, najpierw z pomocą swojego stryja Filipa Fleischela w Debreczynie, a później już samodzielnie, gdy w wieku 21 lat przeniósł się do Budapesztu<sup>4</sup>. Jakub prowadził tam dobrze prosperującą agencję handlową i transportową. W roku 1857, mając 22 lata, poślubił Jeanette, córkę bardzo poważanego i wpływowego w środowisku bogatego kupca Wolfa Hermana Diamanta. Jeanette uważano za osobę o nieprzeciętnej urodzie i lotnym umyśle. W latach późniejszych, po przyjściu na świat dzieci, w związku z częstą nieobecnością Jakuba spowodowaną interesami, właśnie matka była osobą, która ukształtowała sposób patrzenia i wizję świata młodego Teodora. Ojciec zaś był tym, który przekazał synowi nieco hebrajskiej kultury, bardzo jednak powierzchownie, co, jak podkreśla Jakub Zineman, „dało się później odczuć Herzlowi podczas jego działalności syjonistycznej i często przysparzało mu wielu niepotrzebnych przykrości”<sup>5</sup>.

Teodor urodził się w kamienicy przy ulicy Tabak Gasse, w żydowskiej dzielnicy Budapesztu, niedaleko wielkiej synagogi. Wraz z siostrą otrzymali staranne wykształcenie ogólne; chłopak okazał się pojętnym i bardzo bystrym uczniem, jednocześnie czułym na sprawy swego żydowskiego pochodzenia. Znane jest wydarzenie z czasów, gdy młody Dori — tak bowiem nazywano go w domu — uczęszczał do czwartej klasy szkoły podstawowej. Gdy któregoś dnia jeden z nauczycieli obraził Żydów, stwierdzając, że są poganami, Dori bardzo wzburzony tym faktem natychmiast wystąpił ze szkoły<sup>6</sup>. Poza zwykłą szkołą przyszedł przywódca syjonizmu uczęszczał

<sup>2</sup> Zob. M. Georg: *Theodor Herzl. Sein Leben und sein Vermächtnis*. Berlin—Wien—Leipzig 1932, s. 13—14.

<sup>3</sup> Większość biografów doszukuje się sefardyjskich korzeni rodziny. Zob. J. Zineman: *Historia syjonizmu*. Kopenhaga 1979—1980, s. 91; I. Cohen: *Theodor Herzl: Founder of Political Zionism*. New York 1959, s. 19. Ten ostatni wspomina, że prawdopodobnie nazwisko Herzl jest niemieckim tłumaczeniem hebrajskiego słowa *leb*. Ibidem, s. 19, przypis 2.

<sup>4</sup> Ścisłej mówiąc, osiadł w Peszcie, który funkcjonował jako osobne miasto aż do roku 1872, kiedy doszło do połączenia z Budą i oficjalnego powstania Budapesztu.

<sup>5</sup> J. Zineman: *Historia syjonizmu...*, s. 92.

<sup>6</sup> „Bald aber verlor ich meine bisherige Vorliebe für Logarithmen und Trigonometrie, weil damals eine ausgesprochene antisemitische Richtung auf der Realschule herrschte.

także do szkoły żydowskiej, ale poziom pobieranych tam nauk był elementarny i w gruncie rzeczy nie wykraczał poza wiedzę zdobytą w domu. Dość szybko u młodego Teodora ujawniły się zdolności pisarskie, szczególnie publicystyczne<sup>7</sup>. Jeszcze w Budapeszcie podejmował w tej dziedzinie pierwsze młodzieńcze próby — przy czym językiem wypowiedzi stał się język niemiecki<sup>8</sup>.

Duży zwrot w życiu samego Teodora i całej rodziny nastąpił w roku 1878, gdy zmarła ukochana córka i siostra Paulina. Teodor bardzo boleśnie przeżył jej śmierć<sup>9</sup>. Rodzina postanowiła przenieść się do Wiednia, a będący świeżo po maturze osiemnastolatek zapisał się na wydział prawa tamtejszego uniwersytetu. Kariera prawnicza wcale nie marzyła się Herzlowi, bardziej pociągała go praca literacka. Wydaje się jednak, że podstawy wiedzy prawniczej, które Teodor zdobył w czasie studiów, nie poszły na marne i zostały wykorzystane w późniejszej jego działalności. Nie jest dziełem przypadku, że wiele miejsca w opisie koncepcji państwa żydowskiego zajmują sprawy związane z kształtowaniem, legislacją i stosowaniem prawa.

Życie w Wiedniu ukazało Herzlowi z całą mocą europejski antysemityzm. Przekonał się o nim stosunkowo wcześniej, już na pierwszym roku studiów wstąpił bowiem do niemiecko-narodowej korporacji akademickiej Albia<sup>10</sup>. Ale rosnąca fala antysemityzmu, zalewająca w tamtym czasie Austrię i Niemcy, szybko przyczyniła się także do nasilenia się nastrojów antyżydowskich wśród młodzieży akademickiej. Ostatecznie na początku 1882 roku doszło do przyjęcia rasowo-antysemickich zarządzeń dotyczących członkostwa w korporacji, co spowodowało rezygnację Herzla<sup>11</sup>. Wtedy to po raz pierwszy w pełni świadomy sposób przekonał się Herzl, jak silnie zakorzeniona jest w mentalności społecznej nienawiść do Żydów<sup>12</sup>.

---

Einer unserer Lehrer erklärte die Bedeutung des Wortes *Heiden*, indem er sagte: »Zu diesen gehören die Götzendiener, die Mohammedaner und Juden«. Nach dieser merkwürdigen Erklärung hatte ich von der Realschule genug und wurde Schüler eines Gymnasiums. Dies war Herzls erster Zusammenstoß mit dem Antisemitismus". M. Georg: *Theodor Herzl...*, s. 15. Zob. J. Zineman: *Historia syjonizmu...*, s. 92.

<sup>7</sup> Zob. A. Friedemann: *Das Leben Theodor Herzls*. Berlin 1914, s. 123—127.

<sup>8</sup> Por. I. Cohen: *Theodor Herzl...*, s. 22—23. Było to spowodowane głębokim zakorzenieniem budapesztańskich Żydów w tradycji i kulturze niemieckiej. W przytłaczającej większości bowiem reprezentowali oni aszkenazyjską grupę judaizmu.

<sup>9</sup> M. Georg: *Theodor Herzl...*, s. 15.

<sup>10</sup> Ibidem, s. 27.

<sup>11</sup> Ibidem, dalej. Autor podaje, że po rezygnacji Herzla Albia zdecydowała nie przyjmować już żadnego Żyda, choć członkostwo mogli zachować dotychczas przyjęci.

<sup>12</sup> Po tych wydarzeniach i przeczytaniu brutalnej antyżydowskiej mowy agitacyjnej berlińskiego antysemity Ströckera oraz po lekturze opublikowanej w 1881 roku książki E. Dühringa *Kwestia żydowska jako problem rasy, moralności i kultury* młody Herzl miał się wyrazić, że poczuł się, „jakby ktoś mnie bił młotem po głowie”. Podaje za: J. Zine-

Już od roku 1880 pisywał krótkie felietony, szkice i próbował zainteresować nimi kilka znaczących gazet wychodzących w Wiedniu. Do roku 1882 kilkakrotnie wysyłał swoje teksty do jednego z najlepszych dzienników, jakie ukazywały się w stolicy monarchii, „Wiener Allgemeine Zeitung”, jednak bez powodzenia.

W lipcu 1883 roku Herzl zdał ostatnie egzaminy na wydziale prawa. Pod koniec roku próbował zdobyć pracę w „Wiener Allgemeine Zeitung”, ale bez powodzenia. W maju następnego roku złożył Teodor końcowy egzamin i uzyskał tytuł doktora praw (*doctoris juris*), z pomocą finansową ojca przeniósł się do Salzburga, gdzie rozpoczął skromną praktykę prawniczą<sup>13</sup>. Przez pewien czas snuł nawet plany kariery sędziowskiej, coraz więcej czasu i energii poświęcał jednak pracy literackiej i publicystycznej. Podejmowane próby skończyły się powodzeniem, ponieważ w połowie roku 1885 felietonem pod tytułem *Das Alltägliche* zdobył pierwszą nagrodę w konkursie organizowanym pod patronatem „Wiener Allgemeine Zeitung”. Otworzyło mu to możliwość publikowania w poczytnym i cenionym dzienniku „Neue Freie Presse”, na którego łamach jego teksty zdobyły znakomite recenzje. Niespodziewanie więc stał się jednym z najbardziej poczytnych autorów i cenionym dziennikarzem, o którego teksty ubiegało się kilka znanych tytułów<sup>14</sup>. Jednocześnie Herzl ujawnił także talent do pisania tekstów scenicznych — do roku 1890 powstało ich siedemnaście<sup>15</sup>. W takiej sytuacji, mając przed sobą możliwość realizacji kariery dziennikarskiej i pisarskiej, młody aplikant zdecydował się zrezygnować z kariery sędziowskiej i poświęcić się całkowicie twórczości literackiej. Rozpoczął podróże po różnych zakątkach Europy, przysyłając swe felietony i sprawozdania do różnych gazet<sup>16</sup>. W maju 1888 roku został Herzl członkiem prestiżowego stowarzyszenia wiedeńskich literatów i dziennikarzy „Concordia”. W parę tygodni później w „Neue Freie Presse” ukazał się pierwszy artykuł Herzla poruszający niepodejmowaną dotychczas przez niego problematykę społeczną, od tej pory w coraz większym stopniu kwestia ta lokowała się w kręgu jego zainteresowań<sup>17</sup>.

---

man: *Historia syjonizmu...*, s. 93. Por. L. Kellner: *Theodor Herzls Lehrjahre (1860—1904)*. Wien—Berlin 1920, s. 127—129.

<sup>13</sup> I. Cohen: *Theodor Herzl...*, s. 34.

<sup>14</sup> Ibidem, s. 36—37.

<sup>15</sup> Wymieńmy tytuły najważniejszych, grywanych zresztą w różnych okresach na deskach stołecznych teatrów: *Seine Hoheit*, *Die Causa Hirschkorm*, *Das Flüchtling*, *Der Bernardiner*.

<sup>16</sup> Między innymi w końcu czerwca 1886 roku odwiedził Paryż, objechał całą Normandię, by na jakiś czas zatrzymać się w Trauville. Z wszystkich tych miejsc przysyłał artykuły do „Neue Freie Presse”.

<sup>17</sup> Artykuł opisujący problemy społeczne, trapiące ówczesną Anglię, ukazał się z datą 27 lipca 1888 roku.



Jednocześnie nastąpiły spore zmiany w życiu prywatnym Herzla. Jeszcze w swoich studenckich czasach bywał częstym gościem w domu bogatego wiedeńskiego przedsiębiorcy Jakuba Naschauera. Poznał tam młodszą córkę państwa Naschauer — Julię, z którą ożenił się w Reichenau 25 czerwca 1889 roku. Po ślubie rozpoczęła się cała seria dalekich podróży państwa młodych. Już w 1890 roku — w roku, w którym wystawiono pierwszą sztukę Herzla *Der Bernardiner*<sup>18</sup> — przyszło na świat pierwsze dziecko, córka Paulina<sup>19</sup>. Herzl pochłonięty był pracą nad tekstami scenicznymi. Wspólnie z M. Wittmanem napisał sztukę *Die Dame in Schwarz* wystawioną następnie w Teatrze Miejskim Wiednia, która spotkała się jednak ze złym przyjęciem i z krytyką ze strony środowiska.

Rok następny przyniósł oczekiwaną stabilizację zawodową. Herzl został paryskim korespondentem „Neue Freie Presse”<sup>20</sup>. Ukazujący się w Wiedniu dziennik był wówczas jednym z najpoczytniejszych pism nie tylko na terenie monarchii austro-węgierskiej, lecz także wszędzie tam, gdzie przeważał język niemiecki. Praca w takim dzienniku wiązała się więc ze znaczącym awansem zawodowym i z uznaniem w dziennikarskim środowisku. Paryż stał się dla Herzla dobrą szkołą funkcjonowania demokracji, której można się przyjrzeć z bliska. Poznał tam mechanizm działania demokracji parlamentarnej z wszystkimi jego pozytywnymi i negatywnymi aspektami. Herzl z racji swych obowiązków korespondenta na bieżąco śledził obrady francuskiego parlamentu — obserwował jego pracę nie tylko na forum publicznym, lecz także w kuluarach, gdzie często dochodziło do zacieklej, a niemających nic wspólnego z uczciwością i głoszonymi publicznie hasłami, sporów o teki ministerialne oraz posady rządowe. Szerzyła się prywatnie. Herzl bezwzględnie i otwarcie opisywał te zjawiska w swych znakomitych tekstach przesyłanych do „Neue Freie Presse”. W okresie późniejszym wszystkie swoje obserwacje, stanowiące nieodzowny materiał do studiów nad historią polityczną Francji końca XIX wieku, zebrał Herzl

---

<sup>18</sup> Sztuka została przyjęta chłodno.

<sup>19</sup> Warto wspomnieć, że los dzieci Herzlów okazał się tragiczny. Starsza córka Paulina zmarła na skutek przedawkowania narkotyków w Bordeaux w roku 1930, ich młodszy syn Hans popełnił samobójstwo w dniu pogrzebu siostry. Najmłodsza córka Truda spędziła znaczną część swego życia w szpitalach — zginęła w czasie drugiej wojny światowej zamordowana w obozie koncentracyjnym w Treblince. Herzl nie pozostawił po sobie żadnych spadkobierców, ponieważ jedyny wnuk (syn Trudy) Stefan, który wyemigrował do Stanów Zjednoczonych, odebrał sobie życie w 1945 roku w swoim mieszkaniu w Waszyngtonie. Zob. M. Georg: *Theodor Herzl...*, s. 25–26.

<sup>20</sup> I. Cohen pisze, że wiadomość ta zastała Herzla w podróży: „Na początku października znajdował się akurat w podróży z San Sebastian do stolicy Hiszpanii Madrytu, kiedy otrzymał telegram od doktora Bachera oferujący mu posadę paryskiego korespondenta »Neue Freie Presse«. I. Cohen: *Theodor Herzl...*, s. 46.

w odrębnej książce pod tytułem *Das Palais Bourbon*. Sam autor uznał ją za najlepszą pracę literacką, jaka wyszła spod jego pióra<sup>21</sup>. Jednocześnie czas spędzony w Paryżu był najszcześniejszym okresem w życiu osobistym Teodora, korzystał w pełni z uroków paryskiego świata. Mając odpowiednie zabezpieczenie finansowe — zamożną żonę i prestiż zawodowy — czynnie uczestniczył w życiu elit politycznych i społecznych kraju. W tym czasie nie myślał o aktywnej działalności politycznej, niemal zupełnie też zerwał kontakty ze środowiskami żydowskimi. Można powiedzieć, że w coraz większym stopniu — podążając śladami sporej grupy inteligencji pochodzenia żydowskiego — ulegał asymilacji. Przełomem okazała się bez wątpienia sprawa Dreyfusa.

Pod koniec lat osiemdziesiątych przez Francję przetoczyła się nowa fala antysemityzmu, żerującego na poczuciu powszechnego upokorzenia, spowodowanego przegraną wojną z Prusami. Silne wpływy zyskała propaganda antysemityzmu rasowego, na której czele stanął znany publicysta Eduard Drumont. Jego książka pod tytułem *Żydowska Francja* (*La France juive*) osiągnęła spory rozgłos, szybko rozchodząc się w kilku wydaniach. Na początku lat dziewięćdziesiątych Drumont rozpoczął wydawanie wielkonakładowego dziennika „*Libre Parole*”, w którym bezwzględnie i agresywnie podsycał nastroje antyżydowskie. Agitacja antysemitcka stała się jednocześnie narzędziem w rękach reakcyjnych monarchistów, pragnących wykorzystać go w walce o obalenie III Republiki.

Jesienią 1894 roku wykryto w najściślejszym gronie oficerów sztabu generalnego działalność obcego szpiega. Rozpętana wkrótce nagonka skierowała się przeciwko osobie kapitana o żydowskim pochodzeniu Alfreda Dreyfusa (1859—1935). Brak było jakichkolwiek pewnych dowodów, jednak w atmosferze niechęci do Żydów nie miało to żadnego znaczenia. Dreyfus, którego związki z żydostwem ograniczały się jedynie do pochodzenia, został poddany brutalnemu atakowi, szczególnie środowisk prawicowych. Jednocześnie wyraźnie wzrosły nastroje antyżydowskie, społeczeństwo francuskie, dotychczas odporne na tego typu propagandę, uległo powszechnej fali nienawiści skierowanej przeciwko Żydom. Osobisty dramat kapitana Dreyfusa stał się jedynie pretekstem do szerszej akcji. Dla społeczności żydowskiej we Francji sprawa Dreyfusa była ciosem. Wykazała, jak silna jest niechęć do Żydów w kraju, w którym przed ponad stu laty oficjalnie i w świetle prawa państwowego przyznano Żydom równe prawa obywatelskie<sup>22</sup>. Uświadomiła także części żydowskiej inteligencji

<sup>21</sup> Książka została wydana już po śmierci Herzla w 1905 roku. Zob. M. Georg: *Theodor Herzl...*, s. 31.

<sup>22</sup> „Być może nikt nie postawił tej kwestii ostrzej niż hrabia Clermont-Tonnerance przed rewolucyjnym francuskim Zgromadzeniem Narodowym w 1789 roku, przekonując

niezaprzeczalną prawdę: jedynym rozwiązaniem problemu europejskich Żydów będzie ich pełna emancypacja społeczna.

Ostatecznie sprawa kapitana Dreyfusa okazała się jednym wielkim fałszerstwem. Sponiewierano i skazano niewinnego człowieka, którego jedyną „winą” było to, że urodził się Żydem. Walka o rehabilitację żydowskiego oficera (w jego obronie głos zabrali między innymi wybitny pisarz Emil Zola<sup>23</sup> i Georges Clemenceau<sup>24</sup>) podzieliła Francję na dwa ostro zwalczające się obozy. Nie chodziło już o obronę konkretnego, pokrzywdzonego człowieka, lecz, jak określa to Zineman, „o honor i przyszłość żydostwa francuskiego”<sup>25</sup>.

Tragedia Dreyfusa wywarła na Herzlu piorunujące wrażenie. Zanotował później w swym dzienniku: „Mieszkiałem wówczas w Paryżu jako korespondent dziennika i brałem żywy udział w procesie Dreyfusa. Jakby to dziś jeszcze było, widzę oskarżonego w ciemnym mundurze artylerzysty i słyszę jego głos: Alfred Dreyfus, kapitan artylerii. W uszach moich brzmią jeszcze wściekle okrzyki tłumu, zebranego na ulicy: śmierć Dreyfusowi, śmierć wszystkim Żydom!”<sup>26</sup>. Dla Herzla stało się jasne, że asymilacja społeczna Żydów nawet w wysoko rozwiniętych krajach nie rozwiązuje kwestii żydowskiej, a duch antysemityzmu tkwi głęboko w świadomości europejskich społeczeństw i potrzebuje jedynie pretekstu, aby wybuchnąć na nowo z większą siłą. Herzl przeżył swoiste *katharsis*, przekonał się, że przed swym żydostwem nie ucieknie, jeśli bowiem uczyni to sam, to i tak inni brutalnie mu o tym przypomną. W swym *Dzienniku* zanotował wiosną 1895 roku: „W Paryżu stosunek mój do antysemityzmu stał się głębszy, począłem go analizować historycznie. Z początku kwestia żydowska sprawiała mi bolesną przykrość”<sup>27</sup>. To spowodowało, że w Herzlu powoli rodziła się nieodparta potrzeba rozwiązania palącego problemu Żydów.

---

o konieczności nadania pełni praw obywatelskich Żydom: Można odmówić wszystkiego Żydom jako narodowi, ale trzeba dać im wszystko jako jednostkom, muszą stać się obywatelami”. N. Solomon: *Judaizm*. Przeł. J. Mytkowska. Warszawa 1997, s. 19.

<sup>23</sup> Opublikował na łamach gazety „Le Figaro” artykuł potępiający inicjatorów afery, wreszcie 13 września 1898 roku zamieścił w dzienniku „L'Aurore” list otwarty, skierowany do prezydenta Republiki, pod znamienym tytułem *J'accuse!*. W okresie późniejszym jeszcze dwukrotnie wracał do sprawy Dreyfusa, między innymi w *Liście do młodzieży*. Polski przekład artykułu *J'accuse!* w: E. Zola: *Oskarżam*. Przeł. Z. Bieńkowski. Warszawa 1953.

<sup>24</sup> Georges Clemenceau od roku 1880 był dziennikarzem poczytnej gazety „La Justice”.

<sup>25</sup> J. Zineman: *Historia syjonizmu...*, s. 97. Por. A.R. Taylor: *Prelude to Israel: An Analysis of Zionist Diplomacy 1897–1947*. London 1961, s. 2.

<sup>26</sup> J. Zineman: *Historia syjonizmu...*, s. 97.

<sup>27</sup> Ibidem, s. 98.

Wszystkie podejmowane w tym zakresie wysiłki przybrały ostatecznie postać idei wskrzeszenia państwa żydowskiego.

Człowiekiem, który decydująco wpłynął wówczas na postawę i przekonania Herzla, był Maks Nordau, wielki teoretyk swoich czasów, autor wielu znaczących pozycji w tej dziedzinie. Nordau stanął wyraźnie po stronie Herzla, wspierał go swym autorytetem<sup>28</sup>. Dla Herzla rozwiązanie kwestii żydowskiej wydawało się możliwe tylko w jeden sposób — przez powołanie uznanego w świetle prawa międzynarodowego i przy aprobachie światowych mocarstw niepodległego państwa żydowskiego, które na zasadzie wolnego wyboru przyjmie wszystkich Żydów przyznających się do żydostwa. Byłby to więc swoisty powrót do Syjonu, i to nie tylko w aspekcie religijnym, lecz przede wszystkim społecznym. Zdaniem Herzla, taka propozycja ostatecznie rozwiązałaby kwestię żydowską. Tak zakreślonej idei poświęcił Herzl najważniejszą swą książkę *Państwo żydowskie. Próba nowoczesnego rozwiązania kwestii żydowskiej*, wydaną w 1896 roku.

W ten sposób narodziła się idea nowego ruchu żydowskiego — idea syjonizmu politycznego<sup>29</sup>. Całe późniejsze życie Herzl skupił na wysiłkach związanych z próbą zrealizowania założeń syjonizmu, aż do utworzenia wolnego państwa żydowskiego. Wykazał się przy tym ogromną energią oraz wolą działania, kierując się zarówno w stronę tradycyjnych środowisk żydowskich, jak i rozpętując szeroką akcję agitacyjną wśród najważniejszych osobistości ówczesnego świata. Latem, po ukończeniu *Państwa żydowskiego...*, które pochłonęło go całkowicie, zdając sobie sprawę z historycznego znaczenia tego dzieła, napisał w *Dzienniku* znamienne słowa: „wierzę, że skończyło się dla mnie życie, a zaczęła się historia!”<sup>30</sup>.

---

<sup>28</sup> M. Georg: *Theodor Herzl...*, s. 49—50.

<sup>29</sup> Należy pamiętać, że Herzl nie wymyślił ani ruchu syjonistycznego, ani samej nazwy. Po raz pierwszy zaproponował ją znany aktywista żydowski — zresztą późniejszy bliski współpracownik Herzla — Nathan Birnbaum już w roku 1892. Birnbaum użył terminu „syjonizm” na określenie politycznego ruchu głoszącego powrót Żydów do historycznej ojczyzny. Poza aspektem politycznym określenie „syjonizm” niesie jeszcze konotację religijną. Chcąc pokusić się o próbę zdefiniowania, czym jest syjonizm, można by określić go jako ideę powrotu Żydów do Ziemi Świętej — Syjonu. W sensie religijnym idea ta sięga czasów starożytnych i związana jest z obietnicą ofiarowania nowej ziemi do zamieszkania daną Abrahamowi przez Boga. W przeciwieństwie do ruchów narodowo-wyzwoleńczych syjonizm nie dążył do usunięcia reżimów kolonialnych, lecz jego celem był jedynie powrót narodu żydowskiego do swej ziemi. Nowoczesny syjonizm porzucił tym samym eschatologiczne hasło mesjanizmu, skupiając się na ściśle politycznym celu powrotu i odbudowy państwa Izrael. W tym znaczeniu myśl ta była kultywowana przez wieki w ramach wspólnoty żydowskiej przede wszystkim w piśmie, modlitwie i wypełnianiu Bożych przykazań.

<sup>30</sup> Cytuję za: J. Zineman: *Historia syjonizmu...*, s. 99.

Dalsze lata życia rzeczywiście poświęcił Herzl realizacji idei utworzenia państwa żydowskiego. Na wstępie podjął zadanie zorganizowania na nowo ruchu syjonistycznego, przekształcając go w silny ruch polityczny. Sprawą kluczową stało się pozyskanie dla nowej idei najbardziej wpływowych postaci żydowskiego świata — przywódców duchowych i wielkich finansistów. Pierwsze rozmowy przeprowadził Herzl z baronem Moritzem Hirschem, jednak efekt całej serii spotkań i dyskusji był niekorzystny. Wielce wpływowy i zamożny baron nie wykazał zrozumienia dla pomysłów Herzla.

W lutym 1896 roku ukazało się *Państwo żydowskie...* najpierw w oryginale niemieckim, pod koniec roku zaś — w pierwszym tłumaczeniu na język angielski. Początkowo spotkało się z negatywnym odbiorem w kręgach zasymilowanej społeczności żydowskiej w Wiedniu, do którego z początkiem 1896 roku Herzl powrócił, skończywszy swą pracę na placówce w Paryżu, aby objąć stanowisko szefa działu felietonów w macierzystej gazecie. Atmosfera w „Neue Freie Presse” stała się jednak bardzo napięta. Publikacja Herzla bowiem zwróciła uwagę na problem żydowski — w dzienniku pracowało spore grono Żydów — wywołując reakcję wiedeńskich kół konserwatywnych i antysemickich. Kierownictwo „Neue Freie Presse” za wszelką cenę chciało uniknąć takiej sytuacji, obawiając się o dalsze losy pisma. Redaktor naczelny i wydawca dziennika Moritz Benedikt zwrócił się nawet do Herzla z prośbą, aby wydał swą książkę anonimowo. Oczywiście, autor odrzucił taką propozycję. Ataki nastąpiły także ze strony przywódców gminy i kahału wiedeńskiego, którzy przyjęli publikację z oburzeniem, oświadczając, że głoszeniem idei powszechnej imigracji Żydów i stworzenia przez nich własnego, niezależnego państwa prowokuje się jedynie antyżydowskie reakcje, wymierzone przeciw wszystkim Żydom — tym, którzy pozostali przy swojej żydowskości, jak i tym, którzy wybrali drogę społecznej asymilacji. Oprócz tego dały się również słyszeć głosy najwyższej aprobaty, pochodzące ze środowisk pozawiedeńskich. Niezwykle istotne okazało się poparcie, jakiego udzielił Nordau, cieszący się sporym autorytetem w wielu kręgach<sup>31</sup>.

Już w połowie 1896 roku rozpoczął Herzl wielką i długotrwałą batalię o pozyskanie możliwie największego grona środowisk żydowskich oraz szerokich mas żydowskiego społeczeństwa. Pierwsze kroki skierował w stronę dotychczasowych organizacji syjonistycznych promujących żydowską emigrację do Palestyny. Sprawa wydawała się oczywista, ponieważ

---

<sup>31</sup> Herzl poczuwał się do głębokiej wdzięczności dla Nordaua, o czym wielokrotnie wcześniej czy później wspominał, nazywając go swoim „drogim i wielkim przyjacielem”. Zob. J. Zineman: *Historia syjonizmu...*, s. 113. Por. I. Cohen: *Theodor Herzl...*, s. 74.

bez poparcia tych środowisk trudno było mieć nadzieję na jakiekolwiek szanse powodzenia całego politycznego przedsięwzięcia. Koncepcja Herzla na podatny grunt padła przede wszystkim w środowiskach Howewej Syjon na wschodzie Europy. Społeczność żydowska zamieszkująca te tereny stanowiła siłę napędową dotychczasowego ruchu propalestyńskiego, a teraz otrzymała nowy impuls. Sytuacja Żydów w Europie Wschodniej przedstawiała się zupełnie inaczej niż w zachodniej części kontynentu, ponieważ wyjątkowo liczną społeczność żydowską poddawano tu silnym represjom i prześladowaniom. Przełomem okazał się rok 1882, w którym na terenach zachodnich guberni Rosji doszło do inspirowanej i kierowanej przez władzę państwową fali okrutnych pogromów. W tej sytuacji imigracja dla wielu wydawała się jedynym możliwym rozwiązaniem. Idea Herzla zyskała tym samym spore grono zwolenników wśród działaczy organizacji Howewej Syjon<sup>32</sup>, silna była jednak również opozycja. Szczególnie obawiano się reakcji wielkiego promotora kolonizacji palestyńskiej barona Edmunda Rothschilda. Spora grupa współpracowników uważała, że nie należy drażnić „Znanego Dobroczyńcy”, który od samego początku nie był życzliwie nastawiony do pomysłu Herzla, uważając go za awanturniczy<sup>33</sup>. Stało się jasne, że aby zrealizować postawiony cel, należy stworzyć nowy ruch społeczny, obejmujący szerokie masy społeczeństwa żydowskiego. W ten sposób narodził się syjonizm polityczny, na którego czele stanął sam Teodor Herzl.

Oficjalni przedstawiciele żydostwa europejskiego bezpardonowo zaatakowali koncepcję Herzla<sup>34</sup>, który poczuł się dotknięty i zaskoczony. Szczególnie zdziwił go stosunek rabinów, którym tak wielką rolę przypisywał w *Państwie żydowskim*... Uważał, że mogą oni i powinni kierować ruchem osiedleńczym oraz stać się duchowymi przywódcami nowego społeczeństwa w nowym kraju. Tymczasem na głowę Herzla posypały się oskarżenia o pobudzanie nastrojów antysemitycznych i wprowadzanie niepotrzebnej awantury politycznej. Herzl podjął zatem próbę pozyskania przychylności przywódców państw europejskich, aby także z ich pomocą dotrzeć do żydowskich warstw najzamożniejszych<sup>35</sup>. Jeszcze w pierwszej

<sup>32</sup> Do grona gorących zwolenników Herzla należeli między innymi: Schnirer, Birnbaum, Kremenetzki, Kokesch, Seidener.

<sup>33</sup> Herzl kilkakrotnie w okresie późniejszym spotykał się osobiście z Rothschildem, nie zdołał go jednak przekonać do swoich racji. Stosunki między nimi pozostały chłodne.

<sup>34</sup> Znamienne są słowa redaktora i współzałożyciela „Neue Freie Presse” Eduarda Badera, który miał powiedzieć Herzlowi: „Zobacz Pan, że Żydzi przyjmą Pana z większą nienawiścią niż chrześcijanie, zostanie Pan antysemitą *honoris causa*”. Cytuje za: J. Zinneman: *Historia syjonizmu*..., s. 116.

<sup>35</sup> W *Dzienniku* pod datą 16 marca 1896 roku, zanotował: „Muszę za wszelką cenę rozpocząć rokowania z odpowiedzialnym lub nieodpowiedzialnym przedstawicielem rzą-



połowie 1896 roku — zatem krótko po wydaniu *Państwa żydowskiego...* — nastąpiła seria audiencji i spotkań, najpierw z wielkim księciem Badenii Fryderykiem I, następnie z nuncjuszem papieskim w Wiedniu biskupem Agliardem. Latem tegoż roku w towarzystwie Filipa hrabiego Newlińskiego — wpływowej osobistości w służbie tureckiej — udał się Herzl do Stambułu w celu nakłonienia sułtana Abdula Hamida do sprzedania Żydom Palestyny<sup>36</sup>. Propozycja została odrzucona, Herzl jednak nie dał za wygraną i natychmiast przedstawił nową propozycję, tym razem zakładając jedynie szeroką autonomię w ramach państwa tureckiego. Udało się uzyskać wstępną zgodę w zamian za sporą gratyfikację finansową. Przed Herzlem stało zatem zadanie pozyskania odpowiednich funduszy.

Kolejnym etapem podróży był Londyn, gdzie odbyły się narady z wybitnymi działaczami tamtejszego środowiska żydowskiego: Claudem Montefiorem, Izraelem Zangwillem, Albertem Edwardem Goldsmithem, Samuelem Montaguem. Wszyscy oni uzależnili jednak swe poparcie od zgody Rothschilda. Stąd też kolejna podróż Herzla do Paryża i spotkanie z baronem (18 lipca 1896). Niestety, rozmowa wykazała więcej różnic niż punktów wspólnych. Przyczyna leżała w tym, że rozmówcy reprezentowali odmienne stanowisko odnośnie do samej idei syjonizmu. Baron Rothschild był zwolennikiem syjonizmu religijnego, odwołującego się do starej religijnej obietnicy powrotu do Ziemi Świętej. Herzl z kolei reprezentował syjonizm ujęty z perspektywy społecznej, jako ostateczne polityczne rozwiązanie kwestii żydowskiej. W takich warunkach do porozumienia dojść nie mogło<sup>37</sup>.

Niepowodzenie to ostatecznie przekonało Herzla do jedynego możliwego rozwiązania — należało stworzyć nowy ruch oparty na żydowskich

---

du, z ministrem lub jakimś księciem. Gdy świat dowie się o tych rokowaniach, wówczas Żydzi zaczną we mnie wierzyć i pójdą za mną. Najlepiej byłoby w tym celu pozyskać cesarza niemieckiego". Cytuję za: ibidem.

<sup>36</sup> M. Georg: *Theodor Herzl...*, s. 107—108. Newliński był bardzo wpływową postacią na dworze tureckiego sułtana: „Newlinski ist eine der abenteuerlichsten Gestalten, die sich je als Nichtjuden in die Sache des erwachenden Zionismus gemischt haben. Lebend in der diplomatischen Halbwelt der türkischen diplomatischen Kreise, ein gescheiterter polnischer Adeliger, mit allen Techniken der politischen Salons vertraut, ein Spürhund für gute Gelegenheiten und voll Witterung im dicksten Dunkel des internationalen Nebels, hatte er, unbekannt wann, an seinem Karrierewagen Bruchschaden erlitten". Ibidem, s. 110.

<sup>37</sup> Niewątpliwie dodatkowym czynnikiem utrudniającym porozumienie był niechętny osobisty stosunek rozmówców do siebie. Szczególnie Herzl podkreślał niechęć do barona i ludzi jego pokroju. W liście do naczelnego rabina Francji Zadoka Kohena wyraził się nawet: „Jestem przeciwnikiem Rothschildów, gdyż uważam ich za nieszczęście narodu żydowskiego". Cytuję za: J. Zineman: *Historia syjonizmu...*, s. 119. Zob. M. Georg: *Theodor Herzl...*, s. 59.

masach i dzięki ich zaangażowaniu podjąć realizację budowy nowego państwa. Największy odzew znalazł Herzl wśród milionów Żydów zamieszkujących Europę Wschodnią. W Rosji, Rumunii, Galicji opowiedziały się za nim stowarzyszenia Howewej Syjon, jego myśl padła także na podatny grunt w Bułgarii. Potrzebą chwili stało się ściślejsze zorganizowanie nowego ruchu. W tym celu Herzl postanowił zrealizować pomysł o zwołaniu Pierwszego Światowego Kongresu Syjonistycznego. W marcu 1897 roku zwołał Herzl konferencję, na której miały zapaść wiążące decyzje, dotyczące organizacji Kongresu. W konferencji wzięli udział znaczący działacze Howewej Syjon<sup>38</sup>. Ustalono datę i miejsce Kongresu: 25—28 sierpnia 1897 roku w Monachium.

3 marca 1897 roku ukazał się pierwszy numer nowego tygodnika „Die Welt”, który założył i redagował Herzl<sup>39</sup>. W zamyśle autora nowy tygodnik miał stać się głównym organem ruchu syjonistycznego. Rozpoczęła się ostra walka na łamach prasy z przeciwnikami nowego ruchu. Szczególnie zaciętą polemikę toczono z przedstawicielami tradycyjnego rabinatu. Powszechna opozycja spowodowała ostatecznie storpedowanie planów zorganizowania Kongresu w Monachium<sup>40</sup>. Herzl jednak uznał zwołanie Kongresu za zadanie priorytetowe, nie ustąpił i postanowił mimo wszystko go zorganizować, przenosząc obrady do Bazylei.

29 sierpnia 1897 roku rozpoczął się Pierwszy Kongres Syjonistyczny. Na Kongresie reprezentowane były wszystkie grupy społeczne, przybyli nań przedstawiciele zarówno Żydów aszkenazyjskich, jak i sefardyjskich. Jako gościa honorowego zaproszono Ahada Haama (Aszera Ginzberga), który jednak obserwował Kongres z nieukrywanym sceptycyzmem. W trakcie obrad szczególną uwagę zwrócono na ogólną sytuację Żydów. Zgodzono się powszechnie, że poza Wielką Brytanią jest ona zła lub nawet bardzo zła. To ostatnie odnosiło się do Europy Wschodniej, gdzie przede wszystkim na terenie carskiej Rosji zaznaczała się podsycana przez władze tendencja

---

<sup>38</sup> Przybyli między innymi: A. Salz, O. Thon, L. Kellner, H. York-Steiner, W. Bambus, J. Krementzki, M. Ehrenpreis, O. Kokesch.

<sup>39</sup> Zob. I. Cohen: *Theodor Herzl...*, s. 145—146. Por. także, co Herzl pisze o przyjęciu nowego pisma w swoim *Dzienniku: Theodor Herzls Tagebücher*. Bd. 2. Berlin 1922, s. 10.

<sup>40</sup> Protestacyjny list w sprawie organizacji kongresu w Monachium przesłał między innymi zarząd gminy żydowskiej w tym mieście. Projekt Herzla spotkał się z wrogim odzewem na łamach prasy żydowskiej w Niemczech. Do ogłoszenia listu protestacyjnego zmusiła gminę monachijską tamtejsza wielce wpływowa loża B'nei Brith. Ponadto komitet wykonawczy Stowarzyszenia Rabinów Niemieckich przyjął uchwałę, w której oświadczył, że poczynania syjonistów stoją w sprzeczności z mesjańską obietnicą judaizmu, nakazującą wszystkim wiernym być posłusznym ojczyźnie, w której się urodzili i którą zamieszkują.

do wrogości do Żydów — aż do zbrodniczych pogromów włącznie. Jednym z kluczowych zagadnień Kongresu stało się wypracowanie oficjalnego programu ruchu syjonistycznego. Specjalna komisja starała się znaleźć wspólną płaszczyznę ideową dla różnych myśli i koncepcji, jakie prezentowali delegaci. Najważniejszą rolę w ostatecznym ukształtowaniu programu syjonizmu politycznego odegrał bez wątpienia sam Herzl, który wyrósł na niekwestionowanego lidera nowego ruchu. Treść przyjętej uchwały, często określanej mianem Programu bazylejskiego, zawierała się w kilku zasadniczych punktach<sup>41</sup>. Najważniejszy postulat zawarto w stwierdzeniu, że celem ruchu syjonistycznego jest dążenie do zapewnienia narodowi żydowskiemu niezależnej, uznawanej na arenie międzynarodowej i w pełni zabezpieczonej pod względem prawnym siedziby w Palestynie. Na potrzeby tak postawionego celu Kongres uchwalił następujące — jak to określono — „środki pomocnicze”:

1. Planować kolonizację żydowskich rolników, rzemieślników i przemysłowców.
2. Zorganizowanie całej społeczności żydowskiej w zrzeszenia lokalne i powszechne, uznawane przez miejscowe władze.
3. Pracę na rzecz kształtowania samoświadomości i poczucia narodowego wśród Żydów.
4. Podjęcie działań zmierzających do pozyskania powszechnej zgody na realizację celów syjonizmu wśród państw zamieszkałych aktualnie przez Żydów.

Uchwały te były próbą praktycznej realizacji ideologicznych założeń syjonizmu. Jak widać, są w całości przejęte z projektu przedstawionego w *Państwie żydowskim...* Osobowość Herzla miała decydujący wpływ na podjęte decyzje, które zdecydowanie odcinały się od dotychczasowego ruchu filantropijnego. Obrady Kongresu dotyczyły także, poza założeniami politycznymi, kwestii praktycznych. Przede wszystkim postanowiono zorganizować strukturę samego ruchu syjonistycznego. Najwyższym organem ruchu został kongres, który powoływał komitet naczelny — Aktions Komitee<sup>42</sup>, złożony z dwudziestu trzech członków. Z tego grona pięciu zamieszkałych na stałe w Wiedniu utworzyło tak zwaną Centralę Organizacji Wszechświatowej, mającą za zadanie koordynację działania wszystkich

---

<sup>41</sup> Podaję za: I. Cohen: *Theodor Herzl...*, s. 157. Pełny program Pierwszego Kongresu Syjonistycznego, wraz ze szczegółowym omówieniem, w książce: J.C. Hurewitz: *Diplomacy in the Near and Middle East. A Documentary Record*. Princeton 1956, s. 209. Bardzo dobre opracowanie Kongresu także w: D. Vital: *The Origins of Zionism*. Oxford 1975, s. 354—370; M. Georg: *Theodor Herzl...*, s. 125—152.

<sup>42</sup> O Aktions Komitee i początkach jego działalności zob. M. Georg: *Theodor Herzl...*, s. 153—158.

organizacji lokalnych. Pierwszym przewodniczącym Aktions Komitee i Centrali został wybrany jednogłośnie Teodor Herzl<sup>43</sup>. Ponadto M. Shapiro wystąpił z wnioskiem powołania Żydowskiego Funduszu Narodowego, którego zadaniem miałyby być wykup ziemi palestyńskiej<sup>44</sup>. Powołano także wiele komisji, między innymi do spraw kultury i religii. Uroczystego zamknięcia Kongresu dokonał Herzl 31 sierpnia 1897 roku. Zakończył się sukcesem, udało się bowiem scentralizować ruch syjonistyczny, uchwalić status nowej organizacji, przedyskutować kilka konkretnych postulatów i planów działań. Najważniejsze wszakże było to, że sami Żydzi zorganizowali potężny ruch oparty, przynajmniej w zamyśle, na masach żydowskich, który miał je poruszyć do realizacji podstawowego, jasno określonego celu — zbudowania własnego państwa. Żydzi mogli się po raz pierwszy w dziejach poczuć pełnoprawnymi obywatelami społeczności, która nie przyjmuje ich na zasadach dyktowanych przez innych członków owej społeczności — jak było to w wypadku ustaw asymilacyjnych — ale sama się z nimi liczy i szanuje ich zdanie. Plan działań był zatem jasny, Herzl zaś stał się niekwestionowanym liderem ruchu.

Nastał dla niego czas pracy nad wprowadzeniem w życie wielkiej idei, związanej z przebudową świadomości, potrzebnej do powstania nowoczesnego narodu<sup>45</sup>. Przed Herzlem w okresie pokongresowym stanęły trzy główne zadania: po pierwsze, rozbudowa organizacji syjonistycznej; po drugie, powołanie do życia planowanego Żydowskiego Banku Koloniza-

---

<sup>43</sup> Poza nim do Centrali Organizacji Wszechświatowej weszli: M. Schnirer, J. Krementzki, O. Kokesch i A. Mintz, który zastąpił N. Birnbauma. Zob. J. Zineman: *Historia syjonizmu...*, s. 131.

<sup>44</sup> Projekt ten został później zrealizowany w formie Żydowskiego Banku Kolonizacyjnego i przyczynił się do znacznego wzmocnienia żydowskiej emigracji.

<sup>45</sup> J. Zineman nie ma wątpliwości co do znaczenia Kongresu, pisze między innymi: „Tak więc stał się pierwszy kongres bazylejski wielkim czynem historycznym, który rozpoczął nową epokę w dziejach renesansu żydowskiego w Palestynie i diaspory”. Ibidem, s. 132. Podobny pogląd wygłasza A.R. Taylor: *Prelude to Israel...*, s. 5. Bardziej wyważone stanowisko wobec Kongresu ma M. Georg, zresztą odwołując się do zapisków samego Herzla. Podsumowując Kongres, autor ten stwierdza: „Was bedeutet dieser begeisterte Ausbruch? Zweifellos nichts anderes, als daß hier zum ersten Mal der Westjude Herzl sich bewußt wird, welche positiven Werte für seine Pläne die Bewahrung der volkhaften Tradition birgt. Und wenn er auch später das Grundproblem des Galuths »Assimilation oder nicht Assimilation« — im *Judenstaat* wird erstere von ihm durchaus wohlwollend betrachtet — inmitten seiner politischen Arbeit selten zu schärferer Debatte stellt, so hat er von jetzt ab doch immer wieder betont, wo die eigentlichen Kraftwellen einer echten Renaissance für ihn liegen. Und er hat an dieser Erkenntnis festgehalten, obwohl er bei aller Bereitschaft im Innern seines bürgerlichen Westlertums ostjüdisches Wesen und ostjüdische Sprache auch weiterhin als fremd empfand”. M. Georg: *Theodor Herzl...*, s. 134—135.

cyjnego; po trzecie, niezwłoczne rozpoczęcie rokowań politycznych w celu pozyskania poparcia dla idei utworzenia państwa żydowskiego. Niezwykła aktywność Herzla w tym okresie ujawniała się także w publicystyce w tygodniku „Die Welt”. Gazeta ta promowała idee syjonizmu, stała się także otwartym forum polemik i publicznej debaty.

Na początku 1898 roku Herzl odwiedził Berlin, gdzie przeprowadził liczne rozmowy w sprawach finansowych i politycznych. Jednocześnie z pomocą Nordaua skonsolidował niemiecki ruch syjonistyczny. Syjonizm rozprzestrzenił się w całej Europie, wielkie wpływy zdobył w Anglii, gdzie w marcu 1898 roku reprezentujący Aktions Komitee D. Wolffsohn podjął rozmowy mające na celu utworzenie w Londynie planowanego banku kolonizacyjnego. Także w Stanach Zjednoczonych wzrosły wpływy syjonizmu<sup>46</sup>. Herzlowi szczególnie mocno zależało na pozyskaniu społeczności żydowskich zamieszkujących największe demokracje ówczesnego świata, gdyż doskonale zdawał sobie sprawę, że bez poparcia wielkich mocarstw marzenia o powstaniu państwa żydowskiego skazane są na niepowodzenie. Do ruchu syjonistycznego przystąpił także żydowski proletariat. W Wiedniu utworzono pierwsze stowarzyszenie robotnicze Ahwa, propagujące program nowego ładu społecznego opartego na realizacji programu ruchu syjonistycznego. Kwestią zasadniczą było teraz utworzenie banku. Niepowodzeniem zakończyła się próba pozyskania żydowskiej finansjery — znowu decydujący głos należał do barona Rothschilda. Herzl nawiązał także dyplomatyczny kontakt z europejskimi władcami, którzy mieli mu ułatwić rokowania z tureckim sułtanem w sprawie zakupu ziemi palestyńskiej. Mimo wielu starań sprawa ta skończyła się jednak niepowodzeniem<sup>47</sup>.

W kwestii banku, z braku koniecznych funduszy, postanowiono, że zostanie utworzony na podstawie rozpisania powszechnej subskrypcji. W ciągu 1898 roku udało się tym sposobem zebrać potrzebną sumę założycielską. Podjęte wysiłki wymagały jednak większej konsolidacji ruchu syjonistycznego, dlatego wiosną tego roku Aktions Komitee podjął działania zmierzające do zwołania Drugiego Kongresu Syjonistycznego. Kongres odbył się ponownie w gościnnej Bazylei w dniach 28—31 sierpnia 1898 roku. Szczególną uwagę skupiono na pozyskaniu dla ruchu poszczególnych diaspor religijnych, Herzl uznał to za zadanie najważniejsze. W swym wystąpieniu otwierającym Kongres powiedział między innymi: „Musimy złamać opór przeciwników Syjonu, szczególnie protest rabbine-rów [sic!], którzy modlą się do Syjonu, a czynem zwalczają Syjon. Musimy

<sup>46</sup> W maju 1898 roku odbył się pierwszy zjazd syjonistów amerykańskich.

<sup>47</sup> Szczególnie zależało Herzlowi na audiencji u cesarza Niemiec Wilhelma II, którego pomoc w negocjacjach z Turcją wydawała się kluczowa. Turcja pozostawała bowiem w ścisłym sojuszu z Niemcami.

uzyskać władzę w żydostwie i dlatego Kongres wzywa wszystkich syjonistów, by zdobyli gminy wyznaniowe, będące dotychczas twierdzą zacofania i asymilacji<sup>48</sup>. Sprawa utworzenia banku stała się drugim ważnym tematem obrad. Przyjęto jego statut<sup>49</sup>, zreferowano dotychczasowe wysiłki podjęte w celu jego utworzenia. Na zakończenie Kongresu referowano również sprawy związane z podjęciem szerokiej agitacji narodowej wśród mas żydowskich. Wybrano także nowy skład Aktions Komitee: przewodniczącym pozostał Herzl, członkami zostali Schnirer, Kokesch, Marmorek oraz Kahn.

Po zakończeniu obrad Herzl postanowił za wszelką cenę zrealizować pomysł bezpośrednich rokowań z sułtanem Turcji w sprawie przejścia Palestyny. Jeszcze raz zwrócił się do cesarza Wilhelma II i tym razem dopiął swego. Audiencja odbyła się w samym sercu Palestyny, w Jerozolimie, gdzie cesarz właśnie bawił. Herzl starał się wykorzystać ten fakt i razem z delegacją złożoną z wybitnych postaci ruchu syjonistycznego<sup>50</sup> poprosił Wilhelma II o pomoc w realizacji planów żydowskiej imigracji do Palestyny. Władca Niemiec po raz kolejny jednak nie udzielił bezpośredniego poparcia, Herzl opuścił Ziemię Świętą z niczym<sup>51</sup>. Podróż na Wschód i rozmowa z cesarzem nie spełniły zatem nadziei Herzla. Przekonał się dobitnie, że wszelkie próby szukania pomocy Niemiec są bardzo złudne. Trudno jednak uznać wszystkie te wysiłki za zupełnie niepotrzebne i bezefektywne. Oczywiście, w sprawie najważniejszej — pozyskania Palestyny dla żydowskiego osadnictwa — szło jak po grudzie, mimo to że syjonizm zyskiwał coraz większe uznanie. Stopniowo jednak problem żydowski stawał się na arenie politycznej ważną kwestią międzynarodową i przestał być traktowany jako wewnętrzny problem państw zamieszkałych przez Żydów<sup>52</sup>.

<sup>48</sup> Podaję za: J. Zineman: *Historia syjonizmu...*, s. 136—137.

<sup>49</sup> Najważniejsze paragrafy obejmowały następujące postanowienia: „§ 1. Żydowski Bank Kolonizacyjny znajduje się pod kontrolą ciała wybranego przez kongres syjonistyczny. Bank ma za zadanie stworzyć instytucje przemysłowe, importowe i eksportowe na wschodzie, wspierać żydowskie kolonie, rozwijać handel w Syrii i Palestynie, pozyskiwać monopole i koncesje. § 3. Wszelkie geszefty spekulacyjne są niedopuszczalne. § 4. Bank założony zostaje z kapitałem 2 milionów funtów, w akcjach po 1 funcie. § 5. Siedzibą banku jest Londyn”. Ibidem, s. 138. Por. I. Cohen: *Theodor Herzl...*, s. 173—174.

<sup>50</sup> W skład delegacji weszli poza Herzlem: Wolffsohn, Badenheimer, Schnirer i Seidenner. Zob. I. Cohen: *Theodor Herzl...*, s. 187—192.

<sup>51</sup> Według relacji samego Herzla, cesarz: „Il n’a dit ni oui ni non” (nie powiedział ani tak, ani nie). Podaję za: ibidem, s. 197. Zob. M. Georg: *Theodor Herzl...*, s. 155—161.

<sup>52</sup> Zineman stawia nawet tezę, że spotkanie w Jerozolimie było ważnym wstępem do późniejszych, coraz dalej posuniętych deklaracji politycznych w sprawie prawa Żydów do posiadania suwerennego państwa: „I kto wie, czy deklaracja Balfoura z dnia 2 listopada 1917 roku byłaby możliwa bez audiencji jerozolimskiej, która odbyła się 19 lat przedtem, dnia 2 listopada 1898 roku”. J. Zineman: *Historia syjonizmu...*, s. 142.



Równolegle z działaniami politycznymi toczyły się rozmowy mające doprowadzić do założenia banku kolonizacyjnego. Sprawę tę — po pokonaniu wielu trudności — sfinalizowano w czerwcu 1899 roku, kiedy w Londynie wciągnięto do rejestru instytucji finansowych bank kolonizacyjny, który przybrał oficjalną nazwę The Jewish Colonial Trust Ltd. Tym samym powstały solidne podstawy finansowe pozwalające przeprowadzić żydowską imigrację do Ziemi Obiecanej<sup>53</sup>. Jednocześnie Herzl czynił przygotowania do zwołania kolejnego kongresu, którego celem byłoby wzmocnienie słabnącej po ostatnich politycznych niepowodzeniach aktywności ruchu syjonistycznego. Przedsięwziął w związku z tym kolejny krok i pod hasłem proklamacji „programu charteru” zwołał Trzeci Kongres Syjonistyczny — ponownie do Bazylei.

Kongres odbył się w dniach 15—18 sierpnia 1899 roku. W swym inauguracyjnym przemówieniu Herzl nakreślił plan najbliższych działań: „Naszym najbliższym zadaniem będzie uzyskać od rządu tureckiego charter w Palestynie pod zwierzchnictwem sułtana. Naród żydowski za charter zapłaci odpowiednim ekwiwalentem na rzecz Turcji, w imię zasady *do ut est*. By uzyskać charter, potrzebny jest instrument finansowy, a takim jest Żydowski Bank Kolonialny”<sup>54</sup>. W obradach sporo czasu poświęcono palącemu problemowi przekonania do syjonizmu środowisk ortodoksyjnych, na czele z rabinatem, które dotychczas zaciekle go zwalczały. Uczestnicy Kongresu szukali porozumienia z tym środowiskiem, zdając sobie sprawę, że tylko w ten sposób możliwa będzie realizacja głównego celu syjonizmu. Jednocześnie Kongres potwierdził rosnącą siłę samego ruchu. Poruszono również bieżące problemy europejskiego żydostwa, szczególnie w Europie Wschodniej, na obszarze, który zamieszkiwały największe skupiska Żydów. Herzl bardzo aktywnie uczestniczył w tych dyskusjach, wykazując wiele troski o swoich wschodnich współbraci. Zamykając obrady, podkreślił osiągnięcia: „Trzeci Kongres był spokojny i pracowity, syjonizm ma już za sobą okres młodości, obecnie dojrzewa, stając się z każdym dniem silniejszy i bardziej doświadczony. Mamy za sobą dwa potężne źródła twórczości: pracę i zapał. Musimy zdobyć szerokie masy tradycyjnego żydostwa. Syjonizm nie uczyni nic, co sprzeciwia się religijnym uczuciom ludu żydowskiego”<sup>55</sup>.

Po zakończeniu obrad rozpoczęła się szeroka agitacja na rzecz przyłączenia diaspory do ruchu ortodoksyjnego żydostwa. W tym celu Herzl,

<sup>53</sup> Należy wspomnieć, że faktyczną działalność bank rozpoczął dopiero po dwóch latach, w 1901 roku, po spłaceniu subskrypcji akcji założycielskich w wysokości 250 tysięcy funtów.

<sup>54</sup> Cytuję za: J. Zineman: *Historia syjonizmu...*, s. 151.

<sup>55</sup> Ibidem, s. 154.

jako naczelny redaktor głównego organu prasowego ruchu, gazety „Die Welt”, podjął decyzję, aby dziennik ten z początkiem 1900 roku ukazywał się także w języku jidysz, co umożliwiłoby jego szeroki kolportaż wśród mas żydowskich na Wschodzie. Wielką pomoc Herzlowi w jego kampanii na Wschodzie okazali również cieszący się dużym autorytetem w tamtym rejonie N. Sokołow (wydawca dziennika „Hacefira”) oraz znany i popularny rabin S.J. Rabinowicz.

Herzl w dalszym ciągu prowadził akcję dyplomatyczną. Szczególnie zależało mu na audiencji u sułtana Abdula Hamida. W związku z tym szukał pomocy u ambasadora Stanów Zjednoczonych w Istambule<sup>56</sup>. Jednocześnie pertraktował z władzami rosyjskimi w sprawie polepszenia sytuacji Żydów rosyjskich<sup>57</sup>.

Wielkie wrażenie na Herzlu wywołał przymusowy *exodus* Żydów rumuńskich<sup>58</sup>. Uznał, że syjoniści nie mogą milczeć w tej sytuacji, i podjął starania na rzecz interwencji w ich obronie u rządu monarchii austro-węgierskiej, na której terytorium znalazła się większość wygnanych. Cała ta przykra i tragiczna sprawa uświadomiła Herzlowi konieczność szybkiego działania w celu ostatecznego rozwiązania problemu pozyskania obszaru pod przyszłą kolonizację. Przestał się już tak mocno upierać przy Palestynie, skoro dotychczas niewiele udało się w tej sprawie zrobić. Kwestię tę należało przedyskutować szerzej, co, zdaniem Herzla, mogło odbyć się tylko na łamach największego forum — na kongresie. Dlatego też zwołanie kolejnego kongresu stało się potrzebą chwili. Herzl o najbliższych planach pisał: „Najbliższą przyszłość przedstawiam sobie tak, że o ile nie uzyskam do czwartego kongresu pozytywnego kontaktu z rządem tureckim, to zabiorę się do projektu kolonizowania Cypru, pojadę do Londynu i pomówię z Salisburym<sup>59</sup>. Wpłynę na Kongres, by zaakceptował Cypr. W każdym razie liczę, że po czwartym kongresie rozpocznę pracę na naszym terytorium, na jakimkolwiek terytorium”<sup>60</sup>. Główny cel Czwartego Kongresu Syjonistycznego został wyznaczony.

---

<sup>56</sup> I. Cohen: *Theodor Herzl...*, s. 218.

<sup>57</sup> Za pośrednictwem wielkiego księcia Badenii przesłał do Petersburga obszerny memoriał w tej sprawie.

<sup>58</sup> Jesienią 1899 roku tysiące rodzin żydowskich w Rumunii zostało zmuszonych do opuszczenia kraju. Rozpoczęła się beznadziejna tułaczka po krajach Europy. Pomoc ze strony organizacji żydowskich okazała się niewystarczająca, co ostatecznie utwierdziło Herzla i wielu innych działaczy syjonistycznych w przekonaniu o kompletnym bankructwie idei społecznej asymilacji. Szczególnie przykre było niewielkie zainteresowanie losom rumuńskich Żydów okazane przez ich współbraci z kahałów galicyjskich. Zob. *ibidem*, s. 223.

<sup>59</sup> Salisbury był wówczas premierem rządu Wielkiej Brytanii.

<sup>60</sup> Cytuję za: J. Zineman: *Historia syjonizmu...*, s. 157.

Rok 1900 był jednak czasem pogorszenia się sytuacji osobistej Herzla. Tygodnik „Die Welt” wykazywał narastający deficyt i aby ratować pismo, Herzl musiał wyłożyć zaległą sumę z własnych, a malejących dochodów. Zaangażowanie w ruch syjonistyczny, stałe podróże, bojkot ze strony środowisk ortodoksyjnych, które blokowały wystawianie sztuk scenicznych Herzla na deskach wiedeńskich teatrów — wszystko to wydatnie odbiło się na dochodach. Ponadto coraz trudniej było mu godzić pracę w „Neue Freie Presse” z działalnością polityczną. Na domiar złego rozpoczęły się kłopoty zdrowotne samego Herzla i w jego rodzinie<sup>61</sup>. W czerwcu 1900 roku Herzl walczył z ciężką chorobą, która przykuła go na jakiś czas do łóżka. Stan jego zdrowia do końca stawiał pod znakiem zapytania udział w obradach zbliżającego się kongresu. Ostatecznie jednak Herzl wziął w nim udział.

Kongres odbył się — przeniesiony tym razem do Londynu — w dniach 13—16 sierpnia 1900 roku. Wybór Londynu nie był przypadkowy — chodziło o to, by zademonstrować wobec całego świata siłę ruchu syjonistycznego, a Londyn jako jedna z największych metropolii nadawał się do tego znakomicie. Wybór miejsca okazał się trafny. Świat zwrócił większą niż dotychczas uwagę na ruch i jego postulaty. Przez kilka dni Londyn przeżywał obłężenie syjonistów. Herzl w przemówieniu inauguracyjnym zwrócił uwagę na rolę Wielkiej Brytanii w powodzeniu akcji przesiedleńczej, zaznaczył między innymi: „Anglia jest jednym z krajów, w których nie ma dotąd zakorzenionego antysemityzmu. Anglia, wielka Anglia, wolnościo-wa Anglia, która panuje nad morzami, zrozumie nas i nasze usiłowania. Stąd idea syjońska rozpocznie swój dalszy i wspaniały rozwój. [...] Musimy stworzyć odpowiednie instytucje społeczne i emigracyjne, które by w przyszłości były pomocą dla naszych wygnańców i emigrantów”<sup>62</sup>. W następnych dniach odbyły się obrady plenarne, na których podejmowano tematy związane z aktualną sytuacją Żydów, przebiegiem dotychczasowej kolonizacji oraz z kondycją ruchu syjonistycznego<sup>63</sup>. Czwarty Kongres Syjonistyczny odbił się także szerszym echem na świecie. W kołach rządowych wyrażano się z rosnącą sympatią o ruchu syjonistycznym. Prasa — szczególnie anglojęzyczna, z wielce wpływowym „Timesem” — szeroko rozpisывała się o samym Kongresie, a przy okazji — także o żydostwie europejskim i światowym.

---

<sup>61</sup> Wkrótce wyszło na jaw, że Julia jest dziedzicznie obciążona chorobą psychiczną.

<sup>62</sup> I. Cohen: *Theodor Herzl...*, s. 246.

<sup>63</sup> Szczególnie dużo miejsca poświęcono sytuacji Żydów w Palestynie. Delegat tamtejszej społeczności Jaffy stwierdził między innymi: „Sytuacja w Palestynie jest bardzo ciężka. Zamiast imigracji mamy emigrację, w kraju panuje bezrobocie i nędza. Należy jak najszybciej posłać do Palestyny pomoc pieniężną”. J. Zineman: *Historia syjonizmu...*, s. 160.

W okresie pokongresowym wysiłki Herzla skupiły się na zapowiadanych już wcześniej kwestiach charteru i audiencji u sułtana. W tej ostatniej sprawie nastąpił wreszcie oczekiwany od dawna przełom i 17 maja 1901 roku doszło do spotkania Herzla z sułtanem Turcji Abdulem Hamidem. Herzl złożył w imieniu społeczności żydowskiej ofertę pomocy Turcji, znajdującej się w katastrofalnej sytuacji finansowej, w zamian za zgodę na legalne osadnictwo w Palestynie (i częściowo w Syrii), z możliwością założenia tam autonomicznego państwa. Okazało się jednak, że Turcja chętnie przyjmie pomoc finansową, niewiele oferując w zamian. Herzl mimo wszystko pozostawał dobrej myśli i miał nadzieję, że ostatecznie rząd turecki ustąpi: „uwierzył, że za pomocą pieniędzy uda mu się uzyskać charter”<sup>64</sup>. Sytuacja wydawała się skłaniać ku takiemu rozwiązaniu. W drugiej połowie 1901 roku Żydowski Bank Kolonizacyjny przejął od barona Rotschilda kolonie żydowskie w Palestynie. Nastąpiła ich głęboka reorganizacja, powiązana z reformą całego systemu, mająca przyczynić się do jego usprawnienia i unowocześnienia. Działo się to nie bez oporu dotychczasowych kolonistów, w których obronie wystąpili działacze Howewej Syjon. To z kolei przyczyniło się do ostrego konfliktu z wprowadzającym reformy Żydowskim Bankiem Kolonizacyjnym i z samym Rothschildem. Spór, który mógł szybko przerodzić się w kryzys o fatalnych następstwach dla całego ruchu syjonistycznego, skłonił większość działaczy do przesunięcia daty zwołania kolejnego kongresu. Herzl wyraził z tego powodu swą dezaprobatę, zwłaszcza że rozmowy z bankiem nie przyniosły żadnych konkretnych rezultatów. W łonie ruchu syjonistycznego zatliło się zarzewie wewnętrznego konfliktu.

W tak napiętej atmosferze 26 grudnia 1901 roku rozpoczął się przesunięty Piąty Kongres Syjonistyczny. Miał przede wszystkim przyczynić się do dalszej konsolidacji ruchu. Hasłem przewodnim stało się zdanie, które wypowiedział Herzl w mowie inauguracyjnej: „Nikt z nas nie będzie więcej zbędny!”. Syjonizm przeżywał w tym czasie bujny rozwój, co bardzo mocno podkreślano podczas obrad. Szczególną ekspansją wykazał się ruch syjonistyczny na terenie obu Ameryk. Coraz większe grono Żydów amerykańskich, żyjących w warunkach nieporównanie lepszych niż ich współbracia w Europie, wyrażało chęć niesienia pomocy przy organizacji oraz finansowaniu przesiedlenia. Stale jednak pozostawała nierozwiązana — mimo ogromnych wysiłków Herzla — kwestia zgody na przejście terytorium palestyńskiego. Ostatecznie wokół sprawy terytorium już niedługo wybuchnie największy konflikt w łonie samej organizacji<sup>65</sup>. Oprócz

---

<sup>64</sup> Ibidem, s. 164.

<sup>65</sup> Sprawa dotyczyła propozycji osadnictwa w Ugandzie złożonej przez rząd brytyjski i zaakceptowanej początkowo przez Herzla.

dotychczas podejmowanych problemów ruchu syjonistycznego Kongres wykazał także sporo troski o rozwój żydowskiej kultury i oświaty. Po raz pierwszy wysunięto wiele konkretnych propozycji w tym zakresie. Postulowano między innymi popularyzację języka hebrajskiego, a właściwie — jego wskrzeszenie jako języka mas, argumentując, że powinien on stać się językiem urzędowym w państwie żydowskim. W tym celu zastanawiano się nad powołaniem specjalnych szkół językowych, uczących młodzież żydowską hebrajskiego<sup>66</sup>.

Rok następny, 1902, okazał się dla Herzla rokiem wytężonej akcji dyplomatycznej, mającej na celu uzyskanie wreszcie zgody Turcji na legalne osadnictwo w Palestynie i na terenach do niej przyległych. W połowie roku odbył kolejną już serię podróży, odwiedzając stolicę Turcji oraz Londyn. W tym czasie spotkała Herzla osobista tragedia — w Wiedniu zmarł jego ojciec Jakub. Po tym wstrząsie Herzl powrócił jednak do pracy, prowadził kolejne rokowania z Turcją, ale bez pożądanых rezultatów. Powoli tracił nadzieję na porozumienie z — jak to określał — przesiąkniętym korupcją reżimem sułtańskim. Teraz całą swą uwagę skupił na rozmowach z rządem Wielkiej Brytanii.

Jesienią 1902 roku rozpoczęły się poważne rokowania z Brytyjczykami, którzy wykazywali dużo zrozumienia dla postulatów syjonizmu. W czasie rozmów z ministrem spraw zagranicznych J. Chamberlainem Herzl przedstawił do akceptacji projekt żydowskiej kolonizacji rejonu El-Arisz<sup>67</sup>. Mimo przychylności rządu projekt ostatecznie nie został przyjęty<sup>68</sup>. Rokowania toczyły się nadal, Herzl w dalszym ciągu poszukiwał korzystnego rozwiązania, był przekonany, że kolonizacja — już nawet z pominięciem Palestyny — musi rozpocząć się w najbliższym czasie. W takiej sytuacji padła brytyjska propozycja przewidująca odstąpienie Żydom terenów afrykańskiej kolonii Ugandy<sup>69</sup>. Minister J. Chamberlain przedstawił ją bezpośrednio Herzlowi, w czasie gdy ten przebywał w Wilnie w związku z tragicznymi pogromami dokonanymi na Żydach w Rosji<sup>70</sup>. Herzl doskonale zdawał sobie sprawę z oporów większości działaczy syjonistycznych przeciwko tej propozycji. Wiedział jednak również, że w związku z usztywnie-

---

<sup>66</sup> Bardzo aktywną rolę w sprawie krzewienia kultury i języka hebrajskiego odegrał na Kongresie znany później Martin Buber.

<sup>67</sup> Tereny te znajdowały się wówczas pod władzą Wielkiej Brytanii.

<sup>68</sup> El-Arisz to północna część półwyspu Synaj, w pobliżu Kanału Sueskiego. Zob. I. Cohen: *Theodor Herzl...*, s. 287—288; M. Georg: *Theodor Herzl...*, s. 193.

<sup>69</sup> O kulisach tej propozycji zob. M. Georg: *Theodor Herzl...*, s. 200—210.

<sup>70</sup> I. Cohen: *Theodor Herzl...*, s. 298. W Kiszyniowie doszło wówczas do krwawych pogromów. Herzl interweniował w tej sprawie u przedstawicieli rządu Rosji (kontaktował się z hrabią Plehmem i z księciem Wittem) oraz czołowych państw europejskich.

niem stanowiska Turcji sprawa kolonizacji Palestyny miała coraz mniejsze szanse realizacji. Dlatego też podjął śmiałą decyzję — należy zgodzić się na brytyjską propozycję.

Sprawa Ugandy stała się kluczową kwestią na zwołanym w dniach 23—28 sierpnia Szóstym Kongresie Syjonistycznym w Bazylei. Już podczas pierwszego dnia obrad projekt wywołał burzę. Herzla ostro zaatakowała grupa działaczy, na której czele stanął Dawid Trietsch<sup>71</sup>. Herzl mimo wszystko próbował bronić projektu. W tej sytuacji doszło do podziału na zwolenników i przeciwników osadnictwa w Ugandzie. Skończyło się głosowaniem nad wnioskiem o powołanie i wysłanie specjalnej komisji celem zbadania terenu i ustalenia, czy nadaje się do tak wielkiej kolonizacji, jaką byłaby z pewnością akcja osiedleńcza Żydów. Miał to być pierwszy krok do przyjęcia brytyjskiej propozycji. Głosowanie odbyło się w nadzwyczaj dramatycznych okolicznościach. Większość opowiedziała się za przyjęciem wniosku, stanęła zatem po stronie Herzla. Wówczas jednak prawie stu pięćdziesięciu delegatów na znak protestu opuściło salę obrad. Nad obradującymi zawisła realna groźba rozłamu, który mógł się okazać śmiertelnym ciosem dla idei syjonizmu. Sytuacja stała się dramatyczna, Jakub Zineman przedstawia ją następująco: „Kongres struchlał na myśl, że secesja ta oznacza rozłam w organizacji syjonistycznej. Wśród pozostałych na sali zapanowała konsternacja. Na trybunie stał śmiertelnie blady Herzl, starając się opanować sytuację. Była to jedna z najcięższych chwil w życiu wodza syjonizmu. [...] Delegaci, którzy głosowali przeciwko komisji (tzw. *Nein-Sager*), przeżywali tragedię, uważając, że organizacja syjonistyczna i jej wódz zdradzili sztandar Syjonu. I wielu z pozostałych na sali miało łzy w oczach. [...] W ogólnym zdenerwowaniu i przygnębieniu przerwane zostało posiedzenie”<sup>72</sup>.

Dyskusje i narady mające doprowadzić do załagodzenia sporu trwały całą noc. Herzl postanowił ustąpić i udając się do opozycjonistów, zapewnił ich, że sprawa Ugandy wcale nie została jeszcze ostatecznie przesądzona, a głównym jego celem była i pozostaje Palestyna. Słowa te przekonały zebranych, tak że następnego dnia udało się wznowić obrady z udziałem

---

<sup>71</sup> Wystąpienie Trietscha było bardzo ostre: „Ja byłem pierwszym, który wysunął koncepcję tak zwanej wielkiej Palestyny, obejmującej poza Palestyną sąsiednie jej kraje, jak półwysep Synaj, Cypr, Mezopotamię itd. Ale nie dopuszczono mnie do Komisji. Wyślana ekspedycja nie stanęła na wysokości zadania. Zamiast do El-Ariszu poszedł Herzl aż do wschodniej Afryki. Dlaczego Herzl nie przyjął propozycji sułtana co do kolonizacji w Małej Azji? Odrzucił propozycję bez wiedzy kongresu. Dajcie mnie i moim przyjaciołom władzę na czas krótki, a znajdziemy terytorium bliższe Palestyny niż Uganda”. J. Zineman: *Historia syjonizmu...*, s. 187.

<sup>72</sup> Ibidem, s. 190.



wszystkich delegatów. Tym samym zażegnał Herzl największy w dotychczasowej historii kryzys w łonie organizacji syjonistycznej, jak się jednak okazało później — nie na długo. W czasie pozostałych dni kongresowych omówiono jeszcze kilka ważnych kwestii związanych z planowanym osadnictwem i funkcjonowaniem powołanych już instytucji syjonistycznych. Szósty Kongres Syjonistyczny zakończył obrady w atmosferze nieufności i wzajemnych pretensji, dla Herzla zaś zupełnie niespodziewanie był to kongres ostatni.

Spór o Ugandę został załagodzony, ale nieusunięty. Spowodował polaryzację stanowisk i radykalizację poglądów wewnątrz samego ruchu. Herzl znalazł się w centrum najostrzejszej krytyki, część działaczy pod kierownictwem M. Uzyszkina skierowała nawet do niego ultimatum, żądając kategorycznie oświadczenia na piśmie, że poza Palestyną żadnego innego terytorium nie weźmie nigdy pod uwagę jako możliwego obszaru osadnictwa żydowskiego. Żądano ponadto ograniczenia kompetencji kierowniczych Herzla. Przed syjonizmem znowu stanęła groźba rozłamu.

Atakowany Herzl nie zaprzestał starań dyplomatycznych. Ponownie odbył całą serię spotkań, poczynawszy od rozmów z wielkim księciem Badenii, przez wielce nobilitujące, chociaż niewiele wnoszące do spraw żydowskich, audjencje u króla Włoch, a w końcu w Watykanie<sup>73</sup>. Spotykał się także z ministrem spraw zagranicznych Austro-Węgier hrabią Gołuchowskim, pozyskując pomoc dyplomatyczną monarchii habsburskiej. Tymczasem kłopotliwa sprawa Ugandy została praktycznie zamknięta po tym, jak rząd brytyjski zgłosił chęć rezygnacji z wcześniej złożonej oferty<sup>74</sup>. Gdy sprawa Ugandy stała się nieaktualna, nastąpiło rozładowanie napięcia wewnątrz samego ruchu. Wydawało się, że dzięki wysiłkom Herzla syjonizm ponownie osiągnął jedynomyślność.

Jak się wkrótce okazało, załagodzenie sporu wokół Ugandy było ostatnim dziełem Teodora Herzla. Wiosną 1904 roku bowiem z całą siłą ujawniły się wcześniejsze dolegliwości związane z niewydolnością serca. Herzl zmuszony został do przerwania wszelkiej działalności publicznej i poddał się leczeniu w miejscowości Franzensbad<sup>75</sup>. Choroba przybrała ostrą formę, sam Herzl zaczął zdawać sobie sprawę z nadchodzącej śmierci<sup>76</sup>. Latem

---

<sup>73</sup> I. Cohen: *Theodor Herzl...*, s. 345—348.

<sup>74</sup> Z Ugandy nadeszły protesty kolonistów angielskich przeciwko planowanej akcji przesiedleńczej Żydów. Rząd brytyjski postanowił zatem wycofać się z całej, jak to określano, „kłopotliwej awantury”, biorąc pod uwagę także sytuację wywołaną w samej organizacji syjonistycznej.

<sup>75</sup> M. Georg: *Theodor Herzl...*, s. 213.

<sup>76</sup> W rozmowie z opiekującym się nim doktorem Katzenelsohnem miał powiedzieć: „Nie chcę się ludzić, nadchodzi kres. Nie jestem tchórzem i spokojnie patrzę śmierci

w związku z poprawą stanu zdrowia — jak się okazało chwilową — przeniósł się wraz z opiekującą się nim żoną do Edlach niedaleko Semeringu. Pod koniec czerwca nastąpiło jednak gwałtowne pogorszenie zdrowia, z objawami ostrego zapalenia płuc. Sytuacja stała się beznadziejna, a dni przywódcy ruchu syjonistycznego były policzone. Teodor Herzl zmarł w wieku zaledwie 44 lat na atak serca 3 lipca 1904 roku.

Śmierć Herzla wywołała głębokie poruszenie w środowisku syjonistycznym. Nie ulegało wątpliwości, że Żydzi utracili jednego z największych przywódców w swych dziejach. Ale zasiane przezeń ziarno wydało plony i po kilkudziesięciu latach doszło do powstania niepodległego Izraela<sup>77</sup>.

Szczątki Herzla sprowadzono w 1949 roku do Jerozolimy, gdzie zostały uroczystie pochowane na szczycie góry, której nadano jego imię.

---

w oczy. W ostatnich moich latach pracowałem bardzo wytrwale i byłem, jak każdy przyzna, wiernym sługą ruchu syjonistycznego. Nadszedł teraz dla mnie moment decydujący, bardzo poważny!”. Cytuję za: J. Zineman: *Historia syjonizmu...*, s. 195. Georg ostatnie dramatyczne dni życia Herzla opisuje następująco: „Der Erfolg ist gering. Herzl weiß das selbst. Er täuscht sich nicht, daß es bei ihm nach dem dritten Läuten ist. Also zieht er daraus die Konsequenz, ruhig weiter des Nachts zu arbeiten. Er muß doch die Menschen, die er jetzt auf seine »politische Tour« schickt, instruieren, mit Memoranden und Briefen versehen. »So wollen Sie gesund werden? Das soll eine Kur werden?« fragt ihn ein Gesinnungsfreund, der ihn besucht, vorwurfsvoll. Aber Herzl hat nur zu erwidern: »Ja, mein Freund, Sie wissen doch, was los ist. Wir haben keine Zeit mehr zu verlieren. Die letzten Wochen oder Tage — wir haben Eile« [...]. Auch der Tod wartet. Die Mutter und die Kinder kommen. Herzl, der nie im Leben die Form vernachlässigt hat, hält auch auf sie im Tode. Er begrüßt seine Besucher kerzengerade und lächelnd im Bett sitzend und meint: »Das ist schön, liebe Mutter, daß Du schon da bist. Du siehst gut aus; ich sehe nicht so gut aus, aber das wird schon besser werden«. Dann müssen Mutter und Kinder schnell hinausgehen, denn der Körper will in die Kissen zurücksinken. Frau und Freunde treten zum Abschied ein. Es ist ein Abschied mit den Augen. Dann schließen sich die Augen Herzls. Es kommt ein schwerer tiefer Seufzer. Herzl ist tot”. M. Georg: *Theodor Herzl...*, s. 213—215.

<sup>77</sup> 14 maja 1948 roku Dawid Ben-Gurion ogłosił powstanie niepodległego państwa Izrael.

## Rozdział II

# Poglądy

### Nowa polityka żydowska

W maju 1895 roku<sup>1</sup> wiedeński dziennikarz Teodor Herzl napisał list do wielkiego żydowskiego filantropa barona Maurycego Hirscha następującej treści: „Wielce Szanowny Panie, kiedy mógłbym mieć honor spotkać się z Panem? Chciałbym porozmawiać z Panem na temat kwestii żydowskiej. Nie chodzi o żaden wywiad, a tym bardziej o jakąś ukrytą lub jawną próbę wyłudzenia pieniędzy. [...] Życzyłbym sobie tylko przeprowadzić z Panem rozmowę o polityce żydowskiej, która być może mogłaby dać efekty nawet wtedy, kiedy ani Pana, ani mnie już tu nie będzie. Dlatego chciałbym również, aby wyznaczył Pan dzień naszego spotkania, w którym mógłby Pan bez przeszkód dwie godziny na rzeczoną sprawę poświęcić. Z powodu moich zwykłych obowiązków najlepszym dniem dla mnie byłaby niedziela. Nie musi być najbliższa, zostawiam to w Pana gestii. Mój zamiar zainteresuje Pana. Chciałbym też nieśmiało napomknąć, aby Pan tego listu nikomu — na przykład sekretarzom — nie przekazywał. Proszę potraktować go jako poufny”<sup>2</sup>. List ten jest pierwszym świadectwem tego, że Herzl miał

---

<sup>1</sup> List nie jest datowany. Informację dotyczącą jego datowania przyjąłem za: J. Zinemana: *Historia syjonizmu*. Kopenhaga 1979/1980, s. 99.

<sup>2</sup> „Wann kann ich die Ehre haben, Sie zu besuchen? Ich möchte mich mit Ihnen über die Judenfrage unterhalten. Es handelt sich um kein Interview und ebensowenig um eine verkappte oder unverhüllte Geldsache. [...] Ich wünsche nur mit Ihnen ein judenpolitisches Gespräch zu führen, das vielleicht in eine Zeit hinauswirken wird, wo weder Sie noch ich da sein werden. Darum möchte ich auch, daß Sie mir einen Tag für unsere Zusammenkunft bestimmen, wo Sie ein bis zwei Stunden ungestört der Sache widmen können. Wegen meiner gewöhnlichen Beschäftigung wäre mir ein Sonntag der liebste

kompleksowy, praktyczny plan rozwiązania kwestii żydowskiej, co zresztą nie może dziwić, ponieważ wiosną 1895 roku była dla niego czasem wzmożonego działania związanego z aferą Dreyfusa i wywołaną przez nią falą antysemityzmu, która przełała się przez całą Francję. Herzl był wówczas korespondentem „Neue Freie Presse” w Paryżu i wypadki te obserwował na bieżąco. Afera Dreyfusa stała się dla Herzla zapalnikiem, który spowodował, że zaczął intensywnie szukać ostatecznego rozwiązania problemu żydowskiego<sup>3</sup>. W liście autor zwraca się z prośbą o spotkanie do barona Hirscha, osoby wybranej nieprzypadkowo. Baron Hirsch był w tamtym czasie jednym z najbogatszych ludzi w Europie, miał także ambicje polityczne, które skupiały się głównie na poprawie sytuacji Żydów europejskich. Zamiary swe realizował, opracowując plan żydowskiej migracji do Argentyny, którą wspierał finansowo i politycznie. Migracja do tak odległego kraju wydawała się baronowi jedynym sensownym wyjściem dla żydowskich mas z trudnej sytuacji, w jakiej znalazły się podczas politycznych zmian w Europie i rosnącego w siłę antysemityzmu rasowego. Herzl z kolei znakomicie zdawał sobie sprawę, że do realizacji swego zamiaru potrzebuje wsparcia finansowego, którego mogły mu udzielić żydowskie elity finansowe. Spośród zamożnych Żydów najbardziej liczyli się właśnie baron Hirsch i rodzina Rothschildów<sup>4</sup>.

Na list Herzla baron odpowiedział listem z 20 maja, w którym informował go, że aktualnie przebywa w Londynie, co uniemożliwia rychłe spotkanie, ale zarazem prosił o ewentualne przedstawienie swych zamia-

---

Tag. Es muß nicht der nächste Sonntag sein. Wann Sie wollen. Was ich vorhabe, wird Sie interessieren. Sowenig ich Ihnen aber auch mit andeute, wünsche ich doch nicht, daß Sie diesen Brief Ihrer Umgebung — Sekretären u. a. — zeigen. Behandeln Sie ihn gefälligst vertraulich”. T. Herzl: *Erster Briefe an Baron Hirsch*. In: *Theodor Herzls Zionistische Schriften*. Hrsg. von L. Kellner. Berlin 1920, s. 11.

<sup>3</sup> Dla Herzla wypadki paryskie były przełomem duchowym, lecz nie do utrzymania wydaje się pogląd o nagłej konwersji zasymilowanego Żyda. Taka wersja to raczej stworzona na potrzeby mitu syjonistycznego legenda nawrócenia potrzebna w kształtowaniu ideologicznej misji syjonizmu. W wypadku Herzla problematyka żydowska dojrzała od lat osiemdziesiątych, gdy z antysemityzmem zetknął się bezpośrednio w Wiedniu. Problem ten wyjaśnia G. Shimon: „Yet the popular notion that Herzl was an assimilationist whose sudden conversion was caused by the Dreyfus case of 1894—1895 [...] is mistaken. A plethora of research into Herzl’s life has revealed significant levels of Jewish identification going back to his childhood. [...] Stirred by his exposures to anti-Semitism in Vienna of the 1880s and early 1890s, his private records show a growing concern with the Jewish problem. It erupted into a veritable obsession some time before he witnessed the Dreyfus case as Paris correspondent of his Viennese newspaper”. G. Shimon: *The Zionist Ideology*. Hanover and London 1995, s. 89. O przełomie duchowym Herzla w kontekście afery Dreyfusa pisze J. Zineman: *Historia syjonizmu...*, s. 97—99.

<sup>4</sup> Zob. D. Vital: *The Origins of Zionism*. Oxford 1975, s. 248—249.

rów na piśmie<sup>5</sup>. W odpowiedzi Herzl wysłał kolejny list, w którym informował, że chciałby przedstawić baronowi plan nowego rozwiązywania ogółu problemów żydowskich i mimo wszystko wolałby uczynić to osobiście, lecz jeśli baron uzna inaczej, będzie uważał sprawę za zamkniętą, co jednak, w jego przekonaniu, przyniesie szkodę żydowskiej sprawie<sup>6</sup>. Ostatecznie do spotkania między zainteresowanymi doszło i z perspektywy Herzla skończyło się ono fiaskiem — filantrop nie dał się przekonać do nowej idei i choć wyraził się z uznaniem o samym Herzlu, to jego pomysł uznał za nierealny i fantastyczny — także z powodów finansowych<sup>7</sup>. Nieudana próba nie zraziła Herzla, a nawet przekonała go jeszcze bardziej do działań, których podjęcie wydawało się niezbędne do realizacji jego idei. Autor napisał kolejny, ostatni list do barona. Zwrócił uwagę na potęgę ideologii i siłę marzeń, wobec których nawet pieniądze i twarda polityka nie mogą wiele zdziałać. W tym sensie najważniejsza jest wiara w moc idei, bo to ona napędza ludy i narody do działania. Według Herzla, tak samo może stać się z ludem żydowskim, któremu trzeba przede wszystkim wpoić przekonanie do idei ostatecznego wyzwolenia z jarzma, przez stulecia ciężącego na diasporze, i w tym celu trzeba złożyć Żydom propozycję realnego radykalnego rozwiązania (Herzl żywił przekonanie, że takie rozwiązanie znalazł). W drugiej fazie należy podjąć konkretne działania, to znaczy stworzyć polityczne, silne i jednolite kierownictwo, a następnie przy wsparciu finansowym realizować założony cel. Herzl szukał konkretnego poparcia dla swego planu na rzecz pełnego rozwiązania kwestii żydowskiej, co, jego zdaniem, stać by się mogło wyłącznie dzięki przeprowadzeniu pełnej emigracji żydowskiej do własnej ziemi<sup>8</sup>.

---

<sup>5</sup> „Monsieur le Dr. Theodore Herzl, Je viens de recevoir votre lettre ici, ou je vais passer deux mois. Je regrette donc, avec la meilleure volonte du monde de ne pouvoir vous fixer le rendez-vous que vous me demandez. Peut-etre pourriez vous me dire par lettre ce que vous voulliez m'expliquer de vive voix, en mettant »Personnel« sur l'enveloppe que vous m'adresserez”. *Antwort des Baron Hirsch*. In: *Theodor Herzls Zionistische Schriften...*, s. 11.

<sup>6</sup> Zob. *Zweiter Brief an Baron Hirsch*. In: *Theodor Herzls Zionistische Schriften...*, s. 12—13. Por. D. Vital: *The Origins of Zionism...*, s. 249.

<sup>7</sup> Pełna relacja ze spotkania: *Unterredung Theodor Herzls mit Baron Hirsch*. In: *Theodor Herzls Zionistische Schriften...*, s. 13—17.

<sup>8</sup> List do Hirscha ma bardzo emocjonalny charakter. Herzl pisał między innymi: „Glauben Sie mir, die Politik eines ganzen Volkes [...] macht man nur mit Imponderabilien, die hoch in der Luft schweben. Wissen Sie, woraus das deutsche Reich entstanden ist? Aus Träumereien, Liedern, Phantasien und schwarz-rotgoldenen Bändern. Und in kurzer Zeit. Bismarck hat nur den Baum geschüttelt, den die Phantasten pflanzten. Wie? Sie verstehen das Imponderabile nicht? Und was ist die Religion? Ja, nur das Phantastische ergreift die Menschen. [...] Führen wird er die Menschen nicht, und es wird keine Spur von ihm bleiben. Dennoch müssen die Volksphantasten einen festen Grund haben. Wer sagt

Herzl nie ustął w wysiłkach szukania finansowego poparcia wśród żydowskich możnych dla swej idei. W tym celu sformułował obszerne pismo, tym razem skierowane do barona Alberta, jednej z najważniejszych osób potężnej rodziny Rothschildów, w którym próbując skłonić barona do spotkania i przedstawienia mu swego pomysłu na rozwiązanie kwestii żydowskiej, zarazem prosi o konkretną pomoc w dotarciu do najwyższej władzy Cesarstwa Niemieckiego, samego cesarza Wilhelma<sup>9</sup>. Autor wyznał, że przygotował memorandum, które chciałby złożyć na ręce cesarza, i w tym celu zwraca się do wpływowej osoby. Działania, jakie podjął Herzl, były radykalne i mogły zaskakiwać, ponieważ próbował od razu konkretnych politycznych działań skierowanych do osób i mocarstw, które miały na arenie międzynarodowej najwięcej do powiedzenia. Bez wątpienia, była to nowa jakość w podejściu do problematyki żydowskiej. Hess i Pinsker wykazywali nastawienie raczej pasywne, to znaczy tworzyli mniej czy bardziej rozwinięte teorie, które dopiero w dalszej perspektywie miały doczekać się praktycznego zastosowania. W ich wypadku chodziło raczej o przygotowanie podstaw wewnętrznych przemian. Pinsker proponował samowyzwolenie, które zmieniłoby najpierw samych Żydów, a dopiero później doprowadziłoby także do zmiany ich położenia. Koncepcja Hessa opierała się na Hegłowskiej wizji dziejowości, zatem wpisana była w całość świata i stanowiła raczej długotrwałą, choć nieuchronny proces, prowadzący w mesjańskim kontekście do zbawienia całej ludzkości, którego mieliby dokonać Żydzi. W myśli Herzla wyczuwa się coś innego, mianowicie silny pierwiastek konkretnego działania, służącego niemal natychmiastowemu uruchomieniu procesu zmian, mających rozwiązać problem Żydów. Autor nie bał się rozwiązań radykalnych i gwałtownych; w tym celu chciał od razu poruszyć najwyższe czynniki, które, jego zdaniem, mogły bezpośrednio wpłynąć na sytuację. Herzl już w latach wcześniejszych skłonny był do podejmowania zdecydowanych działań. Od października 1891 roku był korespondentem „Neue Freie Presse” w Paryżu, gdzie (po swych studenc-

---

Ihnen, daß ich nicht durchaus praktische Ideen für das Detail habe? Detail, das freilich noch immer riesenhaft ist”. *Dritter Brief an Baron Hirsch*. In: *Theodor Herzls Zionistische Schriften...*, s. 19. Nieco dalej (s. 20—21) zarysowuje plan nowego żydowskiego państwa wspartego dużym kapitałem: „Was sind zehn Milliarden für die Juden? Sie sind doch reicher als die Franzosen von 1871 und wieviel Juden waren darunter. Übrigens könnten wir zur Not schon mit einer Milliarde marschieren. Denn das wird arbeitendes Kapital sein, der Grundstock unserer späteren Bahnen, unserer Auswandererschiffe und unserer Kriegsflotte. Damit werden wir Häuser, Paläste, Arbeiterwohnungen, Schulen, Theater, Museen, Regierungsgebäude, Gefängnisse, Spitäler, Irrenhäuser — kurz, Städte bauen und das neue Land so fruchtbar machen, daß es dadurch das Gelobte wird”.

<sup>9</sup> List do Alberta Rothschilda zob.: *Theodor Herzls Tagebücher*. Zweiter Band. In: *Theodor Herzls Tagebücher 1895—1904*. 3 Bde. Berlin 1922, s. 216—218.



kich doświadczeniach w Wiedniu) w nowy sposób zetknął się z problemem żydowskim. W kilka lat później wybuchła najpierw sprawa panamska, a później afery Dreyfusa. Herzla jako komentatora życia codziennego we Francji sprawy żydowskie zaczęły zajmować w coraz wyższym stopniu, szczególnie antysemityzm rozdmuchany wraz z aferą Dreyfusa, lecz nie tylko on. Autor dostrzegał także kryzys zachodniego żydostwa wynikający z klęski procesu emancypacji, procesu, który w zamierzeniu miał być, i dla wielu Żydów wydawał się, wyjściem z izolacji getta oraz przejściem do normalnego życia w prężnie rozwijającym się społeczeństwie francuskim — wszak Francja była ojczyzną żydowskiej emancypacji. W ostateczności jednak, co Herzl sam odczuwał osobiście jako wyemancypowany Żyd z monarchii habsburskiej, emancypacja okazała się niebezpieczną iluzją, ponieważ, jak pisze Walter Laqueur w swej *Historii syjonizmu...*, „opierała się ona na przeświadczeniu, że ludzie stają się wolni wtedy, gdy ich prawa są gwarantowane na papierze. Żydzi zostali uwolnieni z getta, jednak zasadniczo w wymiarze mentalnym w tym getcie pozostali”<sup>10</sup>. Zatem emancypacja nie rozwiązała kwestii żydowskiej<sup>11</sup>, a nawet wywołała nowe problemy, ponieważ dla Żydów łączyła się z realnym opuszczeniem getta, a więc praktycznie diaspory, co musiało wywołać wewnętrzne napięcie. Dla części Żydów religijnie nastawionych zgoda na emancypację była jednoznaczna z opuszczeniem żydowskiej wspólnoty, a zatem ze zdradą swych korzeni. Kwestia ta spowoduje głęboki podział i niechęć ortodoksyjnej diaspory do wszelkich ruchów podjętych przez Żydów. Herzl dość szybko przekonał się o tym, kiedy podejmował wysiłki przeciągnięcia na swoją stronę rabinatu i odczuł wielką wrogość. Szybko ujawniła się Herzla inklinacja do myślenia kategoriami radykalnych rozwiązań, czego dobrym przykładem może być jego reakcja na problem przypadków chrzczenia żydowskich dzieci, kiedy miał poważne zamiary, aby w tej kwestii interweniować u samego papieża<sup>12</sup>.

Wracając do sprawy listu do Alberta Rothschilda: Herzl próbował go namówić do pomocy w przekazaniu niemieckiemu cesarzowi memorandum. Jaka była jego treść? Można przypuszczać, że zawierało ono tezy, któ-

---

<sup>10</sup> W. Laqueur: *The History of Zionism*. New York 2003, s. 88.

<sup>11</sup> „Die Emanzipation, die ich aus politischen Gründen für ebenso verfehlt erachte, wie ich ihr aus menschlichen begeistert und dankbar zustimme — die Emanzipation kam zu spät. Wir waren gesetzlich und in unseren bisherigen Wohnorten nicht mehr emanzipierbar. Dennoch kann man die gesetzliche Gleichberechtigung der Juden, wo sie besteht, nicht mehr aufheben. Nicht nur, weil es gegen das moderne Bewußtsein wäre — mein Gott, Not bricht Eisen — sondern auch, weil das sofort alle Juden, arm und reich, den Umsturzparteien zujagen würde”. *Theodor Herzls Tagebücher*. Erster Band..., s. 207.

<sup>12</sup> Zob. W. Laqueur: *The History of Zionism...*, s. 88—89.

re Herzl szeroko przedstawił w napisanej wkrótce przełomowej broszurze *Państwo żydowskie...* Przede wszystkim postulat powołania do istnienia rzeczonoego państwa, które musi przynieść korzyści nie tylko Żydom, lecz także — i to jest sedno propozycji przedstawionej władcy — ma przynieść konkretne korzyści cesarstwu oraz innym państwom zamieszkałym przez Żydów, ponieważ składana propozycja pełnej emigracji ostatecznie winna rozwiązać problem żydowski w Europie<sup>13</sup>. Emigrację Herzl pojmował jako przedsięwzięcie porównywalne do exodusu z heroicznych czasów Mojżesza, a zatem przynajmniej metaforycznie miała ona przynieść skutki porównywalne z tym wielkim wydarzeniem w dziejach Żydów<sup>14</sup>. Rothschild zignorował list Herzla i wtedy ten zwrócił się w inną stronę, próbując pozyskać dla swej idei środowiska rabinackie. W liście do głównego rabina Wiednia Moritza Güdemanna pisze: „mój plan nie jest żadną fantazją. Wysyłam zatem do Pana list. Jeśli Pan zapozna się z wszystkim, to wpierw zobaczy Pan, że zarówno Pan, jak i ja piszemy z głębi duszy. Jednak nie! Nie jesteśmy osamotnieni. Wszyscy Żydzi myślą tak, jak my! Wierzę w Żydów”. I nieco dalej: „Ja nie potrzebuję bogatych Żydów — ale potrzebuję ludzi!”<sup>15</sup>. Stosunek Güdemanna do Herzla krótko wyraził Dawid Vital: „Odpowiedź rabina była niejednoznaczna, z jednej strony Herzl oczarował

<sup>13</sup> W swych *Dziennikach* Herzl uderza w wyniosły ton, który powtórzy w *Państwie żydowskim*: „Der Staat muß sein! Wird es Juden geben, die mich für einen Verräter an der Judensache halten, weil ich das alles sage? Ich will sie gleich aufklären und beruhigen. Die schlechte Judensache vertrete und verteidige ich nicht, der guten Judensache glaube ich mit der Veröffentlichung dieser Gedanken einen Dienst zu leisten. Aber nicht einmal den eigensüchtigen und beutegierigen Schwindlern unter den Juden schadet die Veröffentlichung. Denn das alles kann nur ausgeführt werden mit freier Zustimmung der Judenmehrheit. Es kann gegen Einzelne, selbst gegen die Gruppen der jetzt Mächtigsten, gemacht werden — aber keineswegs vom Staat aus gegen alle Juden”. *Theodor Herzls Tagebücher*. Erster Band..., s. 206. Zob. M. Georg: *Theodor Herzl. Sein Leben und sein Vermächtnis*. Berlin—Wien—Leipzig 1932, s. 87.

<sup>14</sup> W *Dziennikach* pod datą 7 czerwca 1895 roku czytamy między innymi: „Keinen Juden wegschicken. Jeden verwenden nach seiner Fähigkeit oder Unfähigkeit, z. B. Pferdezucht lernen lassen. Einleitung in Glion vor dem Geistlichen und dem Weltlichen. Geschichte. Es kann nicht besser, muß schlechter werden — bis zum Massaker [...] Mosi Auszug verhält sich dazu, wie ein Fastnachtssingspiel von Hans Sachs zu einer Wagnerischen Oper”. *Theodor Herzls Tagebücher*. Erster Band..., s. 44. Zob. D. Vital: *The Origins of Zionism...*, s. 251.

<sup>15</sup> „Mein Plan ist keine Phantasie. Jetzt bekomme ich Ihren Brief. Wenn Sie alles wissen werden, erst dann werden Sie sehen, wie Sie mir und wie ich Ihnen aus der Seele geschrieben habe. Und nein! Wir sind keine Vereinzelten. Alle Juden denken wie wir! Ich glaube an die Juden [...] Ich brauche die reichen Juden nicht — aber Männer brauche ich!”. *Theodor Herzls Tagebücher*. Zweiter Band..., s. 233—234. Zob. D. Vital: *The Origins of Zionism...*, s. 252.

go, a z drugiej jego idee go przeraziły”<sup>16</sup>. Nie zyskał więc autor wyraźnego poparcia rabinów, mimo to wyniósł ze spotkania pewną korzyść, ponieważ rabin polecił go jednemu z szefów wpływowej organizacji Alliance Israélite Universelle Narcissowi Levenowi, a ten ostatni przekazał mu ważne informacje dotyczące diaspory wschodniej, przede wszystkim wspominał mu o Leonie Pinskerze. Leven, chociaż przyjął Herzla z dystansem, doradził mu jednak kontakt z głównym rabinem Francji Zadokiem Kahnem<sup>17</sup>. Ten ostatni wyraził Herzlowi pełne poparcie w okresie późniejszym, podczas Pierwszego Kongresu Syjonistycznego stał się orędownikiem myśli syjonistycznej, a także obrońcą syjonizmu w gronie rabinackim. Przychylnie nastawienie części rabinatu stanowić będzie dla młodego ruchu syjonistycznego silne wsparcie. Niemniej opisane wysiłki Herzla mające na celu pozyskanie wpływowych osobistości żydowskiego świata nie spełniły jego oczekiwań, a w zasadzie zakończyły się niepowodzeniem. To skłoniło go do zmiany taktyki i prawdopodobnie wtedy zrodził się w jego głowie pomysł przelania swego pomysłu na papier, a następnie jego publikacji w wielkonakładowej gazecie, co z kolei zapewniło szerszą popularyzację. Tak powstał tekst, będący prolegomenum do wydanej dosłownie w miesiąc później sztandarowej broszury *Państwo żydowskie...* pod tytułem *The Jewish Question*, opublikowany w języku angielskim w dzienniku „The Jewish Chronicle” 17 stycznia 1896 roku<sup>18</sup>. Zbieżność tez z artykułu z tezami

<sup>16</sup> D. Vital: *The Origins of Zionism...*, s. 252. W przypisie 19 autor stwierdza, że wkrótce rabin przypuścił atak na poglądy Herzla: „The Chief Rabbi later published a more or less open attack upon Herzl's views. Both men were served by the same publisher and the latter informed Herzl that as soon as Gudemann's book appeared Albert Rothschild ordered thirty copies of it”. W późniejszym czasie Herzl skrytykuje tekst (broszurę) Gudemanna o narodowym judaizmie, uważając, że jest ona wymierzona przeciwko syjonizmowi. Zob. Dr. Gudemanns *Nationaljudentum*. In: *Theodor Herzls Zionistische Schriften...*, s. 110—117. Por. J. Zineman: *Historia syjonizmu...*, s. 123; W. Laqueur: *The History of Zionism...*, s. 96. Tekst rabinów wywołał ostrą polemikę ze strony Maksa Nordaua na łamach gazety „Die Welt”. Sam Herzl w początkowym okresie korespondencji z Gudemannem liczył na przychylność i pomoc z jego strony. Zob. *Theodor Herzls Tagebücher*. Zweiter Band..., s. 238—248. Pod datą 13 sierpnia Herzl zanotował: „Ich telegraphiere an Gudemann. Die Schwierigkeit: der 17. ist ein Samstag. Der Rabbiner wird nicht können oder seine Amtsgeschäfte vorschützen, wenn er nicht Lust hat. Ich werde ihn aber, wenn er nein sagt, mit härtester Energie aufrufen — oder definitiv über ihn hinweggehen”. *Ibidem*, s. 260.

<sup>17</sup> D. Vital: *The Origins of Zionism...*, s. 253. Informacja chyba nie do końca ścisła, znalazłem bowiem, że w *Dzienniku* pod datą 10 października Herzl pisze: „Gestern mit Gudemann gesprochen. Er bat mir den Einführungsbrief für Zadok Kahn gegeben. Den Brief schicke ich an S..., dem ich die großen Ereignisse der letzten Monate erzähle. S... soll den Brief Zadok übergeben”. *Theodor Herzls Tagebücher*. Zweiter Band..., s. 308.

<sup>18</sup> O powstaniu tego artykułu czytamy: „Herzl arrived in London on November 21, 1895. Through Max Nordau he met Israel Zangwill who introduced him to some influen-

zawartymi w broszurze jest tak duża, że praktycznie oba te dokumenty należy potraktować jako jedną całość; w taki też sposób będę je analizować.

## Idea syjonistyczna

Podstawowym czynnikiem, który skłonił Herzla do stworzenia wizji syjonistycznej, była próba ostatecznego (jak pisze w podtytule do *Państwa żydowskiego*... — „nowoczesnego”) rozwiązania kwestii żydowskiej, która to chęć wyrażona została również w tytule opublikowanego nieco wcześniej artykułu: *A Solution of The Jewish Question*. Poruszony problem nie jest ani oryginalny, ani nowy; wprost przeciwnie, sam autor znakomicie zdawał sobie z tego sprawę, co w *Przedmowie* do swej broszury wyraził wprost: „Myśl, którą wyłożę w tym piśmie, jest prastara. Chodzi mianowicie o przywrócenie państwa żydowskiego. Świat pobrzmiwa echem krzyku przeciwko Żydom i budzi to na nowo uśpioną myśl. Nie odkrywam niczego nowego. Nie odkrywam również ani historycznego kształtowania się położenia Żydów, ani też środków pomocy. Materialne elementy budowli, którą stawiam, rzeczywiście istnieją — są na wyciągnięcie ręki. Każdy może się o tym przekonać”<sup>19</sup>. Badacze syjonizmu, podobnie zresztą jak sam Herzl, dostrzegają duże podobieństwo między jego koncepcją

---

tial people and also obtained for Herzl an invitation to a banquet of the Maccabaeans Club, at which Herzl expounded his ideas and where he established important contacts. Herzl met Asher Myers of *The Jewish Chronicle* at the club. Myers asked Herzl for an article, with the result that *The Jewish Chronicle* preceded *The Jewish State* by four weeks in its publication of Herzl's views”. *The Jew in the Modern World: A Documentary History*. Eds. P. Mendes-Flohr and J. Reinharz. New York and Oxford 1995, s. 537. Por. D. Vital: *The Origins of Zionism*..., s. 257—258. O kulisach jego powstania pisze też Herzl: „Nordau empfiehlt mir, mich in London an den *Hamagid* und *Jewish Chronicle* zu wenden. Ich soll meine Broschüre ins Jüdischdeutsche übersetzen lassen, auch ins Hebräische für die Russen”. *Theodor Herzls Tagebücher*. Zweiter Band..., s. 317. Jeszcze ciekawszą wzmiankę znajdujemy pod datą 18 stycznia 1896 roku: „Schidrowitz telegraphiert heute aus London, daß mein Vorartikel »Die Lösung der Judenfrage« im *Jewish Chronicle* erschienen ist. Der erste Schritt in die Öffentlichkeit”. *Ibidem*, s. 318. Następnego dnia Herzl wspomina o *Państwie żydowskim*.

<sup>19</sup> T. Herzl: *Państwo żydowskie. Próba nowoczesnego rozwiązania kwestii żydowskiej*. Przeł. J. Surzyn. Kraków 2006, s. 43. Por.: „I am introducing no new idea; on the contrary, it is very old one. It is universal idea — and therein lies its power — old as the people, which never, even in the time of bitterest calamity, ceased to cherish it. This is the restoration of the Jewish State”. T. Herzl: *A Solution of the Jewish Question*. „*The Jewish Chronicle*” 1896, 17 January, s. 12.

zawartą w *Państwie żydowskim...* i napisaną dekadę wcześniej książeczką Leona Pinskera *Autoemencypacja!*.... Jak wiadomo, Herzl zapoznał się z pozycją Pinskera jakiś czas po napisaniu swego tekstu (wskazałem wcześniej, kto mógł go zainspirować) i otwarcie wyraził pogląd, że gdyby znał treść *Autoemencypacji*... przed napisaniem swego tekstu, to z pewnością zrezygnowałby z tej pracy, co nie znaczy oczywiście, że zrezygnowałby ze swego zamierzenia. *Autoemancypacja!*... Pinskera była w pewnym sensie głosem rozpaczny Żyda, który bezpośrednio doświadczył nieszczęścia, jakie stało się udziałem diaspory wschodniej (pogromy i dyskryminacja). Jego ocena kondycji żydowskiej była fatalistyczna, uważał, że żydostwo drąży choroba, która może ostatecznie doprowadzić do śmierci. Postulat żydowskiego wyzwolenia skierował Pinsker do diaspory zachodniej, żyjącej w bez porównania lepszej sytuacji niż diaspora wschodnia, zatem mającej dużo większe możliwości działania. To zachodni przywódcy winni, zdaniem Pinskera, zapoczątkować i zorganizować migrację do Palestyny, ponieważ tylko taki krok gwarantuje Żydom przeżycie i rozwój. Co ważne, w porównaniu z Herzlem, Pinsker nie miał osobistych ambicji, nie widział siebie jako uczestnika i lidera ruchu na rzecz migracji. Jego wystąpienie miało być odebrane jako głos w dyskusji na temat losów żydostwa, a głos ten wydawał się o tyle ważny, że był pierwszym tak kompleksowym spojrzeniem na kwestię żydowską w ogóle. W tym sensie można znaleźć zbieżność w wystąpieniach Pinskera i Herzla, choć nietrudno zauważyć też dzielące ich różnice, z których jedna wydaje się warta podkreślenia: Herzl mianowicie — w przeciwieństwie do Pinskera — od samego początku wyrażał silne życzenie udziału w realizacji najważniejszych postulatów swej koncepcji, mniejszą uwagę przywiązując do szukania teoretycznych źródeł i uzasadnienia podanych w swych tekstach tez<sup>20</sup>. Dawid Vital wskazuje trzy fundamentalne różnice zaznaczające się między koncepcjami obu autorów i myślę, że krótkie opisanie ich pozwoli lepiej wychwycić główne tezy Herzlowskiej wizji problemu żydowskiego. Tak więc pierwszą różnicę widzi Vital w tym, że *Autoemancypacja!*... miała być w założeniu autora specyficznym aktem „ostrzeżenia”. Stąd zamieszczone w tytule słowo *Mahnruf*. Pinsker chciał pobudzić do refleksji i samowyzwolenia, wysyłając ostrzegający sygnał o śmiertelnym zagrożeniu Żydów. Zdaniem Vitala, Herzl uczynił inaczej, mianowicie pisał nie ostrzeżenie, lecz pamflet, który po nieudanych próbach pozyskania żydowskich elit miał pobudzić do czynu, do działania. Dlatego Herzl skupia się tak bardzo na opisie konkretnych kroków, które należy podjąć, by zrealizować ideę żydowskiego

---

<sup>20</sup> Zob. D. Vital: *The Origins of Zionism...*, s. 259; M. Georg: *Theodor Herzl...*, s. 75—76.

państwa. Umieszcza schemat politycznych organizacji niezbędnych do realizacji celu, strukturę władzy politycznej organizacji syjonistycznej, którą należy jak najszybciej powołać, dokładny opis struktury państwa, które ma powstać. Druga różnica została już w zasadzie wskazana, gdyż chodzi o fakt, że Pinsker pomijał problem osobistego zaangażowania w realizację własnej wizji, podczas gdy Herzl energicznie działał w tym zakresie, od razu kreując siebie na lidera ruchu. Często wspominał, że koncepcja, którą głosi, jest jego autorstwa oraz że to on znalazł i winien zrealizować drogę wiodącą do jej pełnego urzeczywistnienia. Z tej perspektywy Herzl jest uważany za ojca syjonizmu, ponieważ właśnie jego bezpośrednie zaangażowanie doprowadziło do narodzenia ruchu i politycznej działalności prowadzonej skutecznie również po jego śmierci, aż do ostatecznego spełnienia postulatu powołania państwa żydowskiego — Izraela. Odnośnie do Pinskera, chociaż trudno odmówić mu znaczenia dla historii żydostwa i syjonizmu, to jednak jego *Autoemancypacja!*..., mimo że jest dziełem oryginalnym i ważnym, pozostaje jedynie teoretycznym wykładem żydowskiej idei państwa. Trzecia opisywana przez Vitala różnica polega na tym, że dzieło Pinskera to diagnoza — określenie stanu żydostwa i grożących mu niebezpieczeństw. Z kolei dziełko Herzla to recepta na zdiagnozowane dolegliwości pacjenta — jeśli posłużyć się nomenklaturą medyczną. Idea ta zawiera się już w podtytule *Państwa żydowskiego...*, który brzmi: *Próba nowoczesnego rozwiązania kwestii żydowskiej*. W tym tekście Herzla przebija więc nuta nakazu: autor dokładnie, krok po kroku, podaje, co należy zrobić, aby rozwiązać żydowskie problemy. Innym ważnym czynnikiem jest także pewność Herzla dotycząca swoich racji. Owa pewność wydaje się podstawą skuteczności jego działania, ponieważ ostatecznie pomogła w odniesieniu sukcesu politycznego. Autor do końca życia prezentował postawę niezachwianej wiary i przekonania co do słuszności działania, nawet jeśli nie potwierdzały go natychmiastowe pozytywne i zamierzone efekty<sup>21</sup>.

Wizja Herzla jest kompleksowym rozwiązaniem kwestii żydowskiej, a zarazem próbą „nowoczesną”, co nie pozostaje w kontekście koncepcji autora bez znaczenia. Nowoczesność mianowicie jest przeciwieństwem tradycji, innymi słowy, nowoczesność, bycie nowoczesnym — to bycie nietradycyjnym, w tym sensie postępowym, pionierskim, nowym, niebanal-

---

<sup>21</sup> Zob. D. Vital: *The Origins of Zionism...*, s. 260. Herzl pojmował siebie jako „ambasadora Żydów”, który w ich imieniu negocjuje z przywódcami mocarstw. Zob. na przykład zapis w *Dzienniku* z 30 października 1895 roku, który jest relacją z audiencji u kanclerza Badeniego, w której znajdujemy taki fragment: „Auf meinen Wunsch, daß ich jederzeit bei ihm vorsprechen dürfe, comme un ambassadeur, sagte er: Non seulement je le permets, mais j'y liens”. *Theodor Herzls Tagebücher*. Zweiter Band..., s. 297.



nym i chyba można zaryzykować stwierdzenie, że skutecznym. Wszystkie te określenia dobrze pasują do intencji Herzla, ponieważ wyrażają właśnie istotę jego politycznego pomysłu, który definitywnie miał zakończyć trwający przez stulecie stan żydowskiej diaspory, czyli stan permanentnego konfliktu z otoczeniem. Warto przy tym pamiętać o znaczeniu słowa greckiego pochodzenia „diaspora”. Oznacza bowiem „rozproszenie” i w tym znaczeniu odnosi się do sytuacji wygnania Żydów z Palestyny — Ziemi Świętej, dokonanego przez Rzymian po tak zwanej drugiej wojnie żydowskiej, czyli po powstaniu Bar Kochby w 135 roku naszej ery<sup>22</sup>. Od tego wydarzenia wysiłek judaizmu kierował się w stronę idei powrotu do Syjonu, czyli przywrócenia stanu zjednoczenia. W ten motyw, choć o wyraźnej proveniencji religijnej, wpisuje się oczywiście wizja Herzla, dla którego nowoczesne rozwiązanie kwestii żydowskiej miało polegać na zniesieniu stanu rozproszenia, czyli zlikwidowaniu diaspory i przywróceniu stanu jedności, co w nowoczesnych kategoriach, to znaczy w sensie nietradycyjnym, pionierskim, mogło oznaczać tylko utworzenie żydowskiego państwa, które skupiałoby wszystkich Żydów. Powrót do Syjonu jest zatem rozumiany dosłownie: jako utworzenie nowoczesnego, narodowego państwa, spełniającego wszystkie wymogi państwa — podmiotu politycznego. Herzl wyraźnie stwierdzał, że taka idea nie ma nic wspólnego z „fantazją”, czy też z „utopią”. W *Państwie żydowskim...* pisał: „Jeżeli chciałoby się ową próbę rozwiązania kwestii żydowskiej określić jednym słowem, wówczas nie powinien to być termin »fantazja«, lecz co najwyżej »kombinacja«. Wpierw zatem muszę obronić mój projekt przed traktowaniem go jak utopii. Właściwie chronię tu tylko powierzchownie oceniających przed niedorzecznością, której mogliby się dopuścić”<sup>23</sup>.

Planu autora nie wolno więc traktować jako kolejnej nigdy niespełnionej, lub lepiej powiedzieć — niemożliwej do zrealizowania, idei, co rozumiane może być tylko w sensie pejoratywnym. Plan rozwiązania kwestii żydowskiej, jaki zaproponował Herzl, w mniemaniu autora nie jest jedynie

---

<sup>22</sup> Oczywiście, należy pamiętać, że tradycja diaspory w judaizmie ma o wiele starszą historię, a swymi początkami sięga tak zwanej niewoli babilońskiej, czyli VI wieku przed naszą erą, kiedy to Nabuchodonozor dokonał inwazji na ziemię judejską i uprowadził Żydów do Babilonii. Została wtedy również zburzona pierwsza świątynia jerozolimska króla Salomona. Po roku 538 Żydzi zyskali możliwość powrotu, jednak nie wszyscy z niej skorzystali i spora grupa pozostała w Babilonii, zakładając tam pierwszą diasporę. Życie w „rozproszeniu” wpisane zostało w pewnym sensie w historię judaizmu dużo wcześniej, zanim doszło do rzeczonej klęski powstania Bar Kochby. Niemniej to ostatnie jest o tyle ważne, że nie miało precedensu — po 135 roku Żydzi wszyscy, a nie tylko część, jak to było wcześniej, zaczęli żyć wyłącznie w diasporze, to znaczy w rozproszeniu, i wobec tego faktu nowego znaczenia nabrały pojęcia powrotu do Ziemi Obiecanej i nadejścia Mesjasza.

<sup>23</sup> T. Herzl: *Państwo żydowskie...*, s. 43.

myślną konstrukcją — być może nawet solidnie zbudowanym, ale zawsze tylko myślnym, nierealnym marzeniem — lecz jest dopracowanym zespołem konkretnych działań, które w efekcie rokują trwałe rozwiązanie podjętego zagadnienia. Herzl bardzo stara się uniknąć traktowania jego wizji jako utopii. Sam ten termin utrwalony w myśli nowożytnej przez Tomasza Morusa oznaczał dosłownie coś, czego nie ma i faktycznie być nie może, co w konsekwencji prowadziło do tego, że utopia zyskała złą sławę i była (do dziś zwykle jest) stawiana na równi z takimi dziedzinami ludzkiej aktywności, jak magia, alchemia czy też religia: „wszystkimi tymi wertepami zbłąkanego ludzkiego umysłu, które to nowoczesna nauka stara się raz na zawsze wymazać z mapy ludzkich poczynań” — pisze Zygmunt Bauman<sup>24</sup>. Herzl ostro sprzeciwiał się takiemu potraktowaniu jego koncepcji. Twierdził bowiem, że jego plan nie był w żadnym wypadku urojonym pomysłem szaleńca i „magika”, ani też skomplikowaną i subtelną konstrukcją mogącą nawet budzić sympatię lub podziw ze względu na swój kunszt, lecz niemającą najważniejszej cechy — praktyczności, czyli ostatecznie niemożliwą do zrealizowania. Wprost przeciwnie, dokładał wszelkich starań, aby jego plan był w jak najwyższym stopniu możliwy do zrealizowania, chociaż zaznaczał, że nie jest to konstrukcja doskonała, a nawet w pełni gotowy projekt, lecz jedynie naszkicowany plan, który muszą jeszcze dopracować eksperci i dopiero wtedy doprowadzić do końca. Autor swą rolę widział raczej w pobudzeniu żydowskiego ducha

---

<sup>24</sup> Z. Bauman: *Socjalizm. Utopia w działaniu*. Przeł. M. Bogdan. Warszawa 2010, s. 6. Autor ten zresztą nie zgadza się z przytoczonym poglądem na temat utopii. Wskazuje na ciekawy aspekt myślenia utopijnego, które niejako wpisane jest w ludzką rzeczywistość społeczną, zaspokajając pewną tkwiącą w naturze człowieka potrzebę. Według Baumana, utopia, choć z pewnością jest tworem nierealnym, to jednak realizuje dwa cele. Po pierwsze, zaspokaja ludzką potrzebę konstruowania pewnych wizji świata, wynikającą z prób jego systematyzacji i porządkowania. Po drugie, jest przejawem ludzkiej potrzeby szczęścia, zatem jawi się jako odzwierciedlenie ludzkich marzeń o tym, aby być szczęśliwym. W tym znaczeniu autor docenia utopię, której nie można traktować wyłącznie jako bezsensownego i nierealnego zmyślenia szkodzącego w poszukiwaniach i realizacji „prawdziwych” zadań stojących przed człowiekiem. Zdaniem autora, jest wprost przeciwnie: „Odrzucić wypada stanowczo pogardliwy do utopii stosunek wyrażany w nagminnie używanej frazie »to tylko utopia«. Zwrot ten mówi więcej o naturze systemu społecznego, który uczynił go pospolitym, niż o wartości utopii, którą ponoć szacuje. W moim przekonaniu, życia społecznego nie da się w pełni zrozumieć bez uwzględnienia ogromnej roli, jaką odgrywa utopia. [...] Utopie utrzymują teraźniejszość w stanie, by tak rzec, reakcji chemicznej z przyszłością; reakcji, której osadem jest związek chemiczny znany pod nazwą historii ludzkiej”. Ibidem, s. 9. W krytyce Herzla dominuje jednak wskazany powszechny negatywny odbiór utopii, chociaż w kontekście stanowiska Baumana można również koncepcję Herzla określić jako utopię i być może on sam nie miałby nic przeciwko temu. Zob. D. Vital: *The Origins of Zionism...*, s. 261.

do działania — skutecznego działania, które jednak jeśli ma spełniać ten warunek, musi być dobrze zaplanowane i przeprowadzone. Pobudzenie to musi być silne i trwałe, a osiągnąć je można, wykorzystując potężne siły, które tkwią w żydostwie. Wystarczy je tylko odpowiednio ukierunkować. Jedną siłą jest, zdaniem Herzla, powszechna żydowska nędza<sup>25</sup>. Wspiera ją inna siła, która służy Żydom do obrony przed niesłabnącym antysemityzmem — to wysiłek zrzeszania się i tworzenia organizacji, których zadanie polega na ochronie Żydów przed antysemityzmem. Herzl dostrzegł polityczną i społeczną moc organizacji samoobrony i tu widział pole do działania dla syjonizmu. Obie te zjednoczone siły są zdolne, jak pisał autor, do wprawienia w ruch odpowiedniej „maszynerii”: „Otóż twierdzę, że taka siła, dobrze użyta, jest wystarczająco potężna, aby napędzić wielką maszynę oraz poruszyć ludzi i dobra. Maszyna bowiem będzie taka, jaką chcemy”<sup>26</sup>. Tkwi więc w żydostwie ogromny potencjał, który należy odpowiednio pobudzić oraz nakierować. I to jest główne zadanie, które Herzl postawił sobie i swym zwolennikom.

Zarazem jednak poszedł krok dalej, radykalnie stawiając problem. Ogłosił bowiem, że jego wizja niebędąca żadną utopią, jest na tyle uniwersalna i skuteczna, że wymaga pełnego zaangażowania, a główne zadanie spocznie na barkach żydowskich elit. To one przede wszystkim mają podjąć wysiłek wprowadzenia w życie wizji nowoczesnego rozwiązania kwestii żydowskiej, ponieważ są odpowiedzialne za żydowski lud. Plan przygotowany przez autora jest w pełni realny, jego konstrukcja bowiem opiera się na trzeźwej kalkulacji i znajomości uwarunkowań. Herzl skonstruowanie swego planu przyrównuje do pracy ministra skarbu w rządzie nad budżetem: „Każdy minister skarbu przy wstępnym zarysie państwowych wydatków konstruuje go, uwzględniając nie tylko poprzedni rok lub ubiegłe lata oraz dochody innych państw, ale bierze pod uwagę także niespodziewane liczby, na przykład te, które wynikają z wprowadzenia nowego podatku. Nie można tego nie dostrzec, patrząc na budżet. Czy ktoś będzie uważał projekt ustawy budżetowej za utopię, jeśli zda sobie sprawę, że wstępny zarys wydatków nigdy całkowicie nie może zostać dotrzymany?”<sup>27</sup>. Zatem autor, pisząc plan rozwiązania kwestii żydowskiej, myślał przede wszystkim o przyszłości, starając się dokładnie rozplanować działania. W tym

---

<sup>25</sup> T. Herzl: *Państwo żydowskie...*, s. 44.

<sup>26</sup> Ibidem, s. 44. O potrzebie i wierze autora w możliwość przebudzenia żydowskiego ducha czytamy: „We need only run the sleep out of our eyes, stretch our limbs, and convert the dream into reality. Though neither prophet nor visionary, I confess I cherish the hope and belief that the Jewish people will one day be fired by a splendid enthusiasm”. T. Herzl: *A Solution of the Jewish Question...*, s. 12. Por. M. Georg: *Theodor Herzl...*, s. 68.

<sup>27</sup> T. Herzl: *Państwo żydowskie...*, s. 45.

celu — podobnie jak przywołany minister skarbu konstruujący wydatki — biorąc pod uwagę przeszłość i teraźniejsze okoliczności, ale za najważniejsze mając zastosowanie odpowiednich środków, trwał przy swoim. Herzla nie interesują dociekania dotyczące przeszłości — żydowskiej historii, wyzbywa się i nie uznaje argumentów związanych z odniesieniem do całej żydowskiej tradycji ani też argumentów przeciwników i uwzględniania uwarunkowań zewnętrznych. Jego zdaniem, Żydzi muszą wyzbyć się ciągłego sięgania wstecz, rozpatrywania swego życia w kategoriach jakiegoś oczekiwania i tkwienia w tradycji. Tradycja pozostaje oczywiście ważna, lecz w odniesieniu do rozwiązania żydowskiego problemu postawienie diagnozy już nastąpiło, a teraz nadszedł czas na zastosowanie skutecznego leku. Owym lekiem ma być plan zbudowania własnego państwa — maszyna przemian musi zostać wprowadzona w ruch<sup>28</sup>. Idea własnego państwa musi stać się powszechną ideą Żydów, dlatego Herzl postulował, aby ruch syjonistyczny przekształcił się w ruch masowy. Skierowany jest do wszystkich Żydów bez wyjątku. Herzl uważał, że ideę państwa żydowskiego należy przekształcić w „potrzebę ogólnoswiatową”. Deklarował: „Już pojedynczy czyn może dostatecznie poruszyć dzieje, jednak jeśli wielu Żydów podejmie tę myśl, stanie się ona sensowna i jej urzeczywistnienie nie powinno przedstawiać zasadniczych trudności. Realizacja idei zależy tylko od liczby jej członków”<sup>29</sup>. Postulat autora miał więc otworzyć powszechną dyskusję nad problemem żydowskim w kontekście jego ostatecznego rozwiązania. Przesłanie skierowane było do wszystkich Żydów, a jego nowatorstwo w stosunku do wielu dotychczasowych prób polega, zdaniem autora, na tym, że proponuje się w nim nie wyłącznie teoretyczną debatę, lecz debatę polityczną, prowadzącą do konkretnego, skutecznego rozwiązania. Herzl wierzył w swą propozycję, choć realnie oceniał, że jej realizacja może się okazać trudna, a przede wszystkim będzie procesem długotrwałym, zatem może przynieść efekt dopiero w jakiejś bliżej nieokreślonej przyszłości. Niemniej żydowskie marzenie ma szansę się spełnić, a zależy to wyłącznie

<sup>28</sup> Dobrze widać tu wskazany przez Vitala aspekt praktyczności Herzlowej idei. Jest on zdecydowanie nastawiony na działanie, zachowując przy tym niezłomną pewność co do słuszności podjętych działań. To nie jest diagnoza, to jest terapia zalecana judaizmowi, co sprawia, że Herzl domaga się radykalnego opowiedzenia się po jego stronie wszystkich Żydów — choć głównie kieruje swe przesłanie do żydowskich elit, oczekując od nich odrzucenia dotychczasowych planów naprawy oraz uznania ich za niewłaściwe i nieskuteczne. Radykalizm Herzla jest więc skrajny — wszelkie dotychczasowe próby poprawy położenia żydowskiego należy uznać za wysiłki jałowe, a nawet bezsensowne. Nigdy nie doprowadzą do skutecznego rozwiązania. Jedynie wizja autora jest ostatecznym antidotum na żydowskie bolączki. Zob. ibidem, s. 45. Por. D. Vital: *The Origins of Zionism...*, s. 261.

<sup>29</sup> T. Herzl: *Państwo żydowskie...*, s. 46. Por. M. Georg: *Theodor Herzl...*, s. 69.

od samych Żydów: „Od samych Żydów zatem zależy, czy to pismo będzie tylko kolejną opowieścią o państwie. Jeśli obecne pokolenie jest jeszcze na to głuche, przyjdą inne, lepsze. Żydzi, gdy zechcą, będą mieli własne państwo i zasłużą sobie na nie”<sup>30</sup>. Państwo żydowskie było więc wielkim apelem skierowanym do wszystkich Żydów. Herzl odwołał się do rozumu i emocji swych czytelników, aby przekonać ich i przyciągnąć do swego planu. Niemniej sama zachęta byłaby mało skuteczna, gdyby nie została poparta solidnym planem działania, choć i w tym punkcie autor wykazał dużą tolerancję, stwierdzając, że podaje tylko ogólne wytyczne do działania, szczegóły i ewentualne korekty lub nowe propozycje pozostawiając w gestii czytelników i zwolenników.

### Kwestia żydowska — zarys problemu: emancypacja, asymilacja i emigracja

Herzl zdecydowanie opowiadał się za postępową wizją dziejów ludzkości, uważając, że historię charakteryzuje stały rozwój. Jest on niejako wpisany w ludzką aktywność, co może oznaczać, że jest czymś dziejowo koniecznym, ponadto realizuje się w dwóch ściśle z sobą związanych obszarach. Nie znaczy to nic innego, jak tylko to, że, zdaniem Herzla, rozwojowi sfery ekonomicznej, czyli ogólnemu postępowi technicznemu, towarzyszy stały postęp cywilizacyjny i kulturowy, co sprawia, że ludzkość, w coraz większym stopniu „technicyzując się”, jednocześnie w coraz większym stopniu „cywilizuje się”. Dla autora wydaje się to szczególnie ważne w kontekście ogólnej sytuacji Żydów. Herzl rozważał ją na dwóch równoległych płaszczyznach: ekonomicznej i społecznej. W sferze ekonomicznej, gospodarczej postęp polega na dynamicznych przemianach realizujących się przede wszystkim w sferze dóbr. Zdaniem autora, świat ulega stałej zmianie, ponieważ wytwarza się coraz więcej nowych dóbr. Ekonomiczne relacje stanowiące podstawę gospodarki i dobrobytu ludzi nie polegają na cyrkulacji stałej ilości dóbr, a więc na przechodzeniu dóbr z ręki do ręki, lecz na ciągłym wytwarzaniu nowych i właśnie ten wzrost przyczynia się do zwiększenia dobrobytu jednostek. Jest to podstawowa zasada działania gospodarczego, które polega na produkcji, to znaczy na ciągłym wytwarzaniu większej ilości dóbr zaspokajających potrzeby coraz

---

<sup>30</sup> T. Herzl: *Państwo żydowskie...*, s. 46. Zob. Idem: *A Solution of the Jewish Question...*, s. 12.

większej ilości konsumentów. Herzl za przyczynę tego „cudownego”, jak pisał, rozwoju uważa ducha przedsiębiorczości, który w pełni rozwinął się w kapitalistycznej strukturze gospodarki. Takiemu ekonomicznemu rozwojowi towarzyszy rozwój cywilizacyjny, co sprawia, że i w sferze społecznej następują dynamiczne zmiany prowadzące do kształtowania nowych postaw społecznych i relacji międzyludzkich. Wszystkie te okoliczności nie ominęły także społeczności żydowskiej, która mimo swego specyficznego położenia — życia w diasporze, czyli w społecznej i ekonomicznej izolacji, stała się w obliczu nowych wyzwań, które swą przyczynę miały w ogólnych zmianach i postępie ekonomiczno-społecznym<sup>31</sup>. Herzl wskazywał, że tradycyjne rozumienie żydowskiego położenia w perspektywie historycznego wygnania, to znaczy przeświadczenie, że Żydzi są obcym elementem na danym terytorium i przebywają tam tylko dlatego, że użyczono im gościny, już dawno uległ zdezauduowaniu, i to zarówno z punktu widzenia udzielających gościny, jak i goszczonych. Autor podkreślał, że Żydzi zmienili się tak samo, jak otaczające ich nieżydowskie społeczności, to znaczy przede wszystkim anihilacji uległo społeczeństwo feudalne, a wraz z nim do lamusa historii odeszły stosunki społeczno-ekonomiczne z czasów epoki feudalnej. To sprawiło, że zarówno w obrębie poszczególnych nacji, jak i wśród samych Żydów obudził się duch przedsiębiorczości, a pomaga w tym dynamiczny postęp techniczny i ogólna mechanizacja życia. Herzl wierzył w stały postęp człowieczeństwa, który też sprawia, że zmienia się położenie Żydów, zarazem jednak ubolewa nad powolnością tego procesu. Proces postępu człowieczeństwa należy więc przyspieszyć i autor żywił przekonanie, że jest to możliwe: „Wierzę w możliwość ciągłego wznoszenia się człowieka na wyższe stopnie uspołecznienia, jednak uważam, że proces ten jest rozpaczliwie powolny. Gdybyśmy chcieli czekać, aż się ułagodzi człowieczeństwo [...], byłibyśmy skazani na przemijanie naszego życia, a także życia naszego syna, wnuka, prawnuka. Ale z innej strony przychodzi nam z pomocą duch świata”<sup>32</sup>. Plan przedstawiony w *Państwie żydowskim...*, który nie jest fantastycznym nierealnym marzeniem/utopią, zmierza do tego, aby korzystając z narzędzi, jakie zapewnia dokonujący się postęp cywilizacyjny, zastosować je także do samych Żydów. Herzl wyliczał wspaniałe techniczne i cywilizacyjne osiągnięcia jego czasów, które sprawiły, że zmieniło się otoczenie człowieka, stał on się bardziej mobilny, wyposażony w wynalazki techniczne pozwalające szybciej się komunikować, nastąpiły i stale zachodzą ogromne przemiany życia społecznego, zerwany został feudalny model społeczeństwa stanowego, rozwój przemy-

<sup>31</sup> T. Herzl: *Państwo żydowskie...*, s. 46—47.

<sup>32</sup> Ibidem, s. 49.



słu i powszechna industrializacja spowodowały, że ludzie zaczęli masowo migrować ze wsi do miast, zatem z chłopów przekształcili się w robotników. Za tymi zmianami ekonomiczno-społecznymi postępują zmiany polityczne. Przede wszystkim w społeczeństwach zbudził się duch narodowy, ludy przekształcają się w narody, powstają państwa narodowe, członkowie danego państwa stają się obywatelami, zdobywają nowe prawa. Dla autora duże znaczenie miał także błyskawiczny przepływ informacji i rozszerzenie edukacji, objęcie nauczaniem coraz większych kręgów społecznych. Tak dynamiczne zmiany w otaczającym świecie nie pozostały bez wpływu na żydowską diasporę. Od wieków zamknięci w getcie, szykanowani i poddani przemocy, Żydzi znaleźli się w nowej sytuacji, która nie miała precedensu w ich dotychczasowych dziejach. W najbardziej rozwiniętych obszarach świata Żydzi otrzymali możliwość skorzystania z dobrodziejstwa przemian społeczno-politycznych i przekształcenia się w pełnoprawnych obywateli.

Całość relacji żydowsko-nieżydowskich sprowadza się do wielu zagadnień szczegółowych, określanych ogólnym mianem kwestii żydowskiej. W jej ramach można wyróżnić trzy podstawowe zagadnienia: problem asymilacji, antysemityzm i na końcu najświeższy problem emancypacji, stanowiącej skutek przemian otaczającego świata. Herzl był pewien, że ludzkość stanęła przed możliwością rozwiązywania zagadnień jej dotyczących wyposażona w zupełnie nowe narzędzia. Co więcej, ludzkość musi to uczynić, ponieważ tylko usuwanie problemów stojących przed człowieczeństwem daje możliwość stałego rozwoju i postępu, a w rezultacie — podnoszenia stopy życiowej i podnoszenia poziomu ogólnego dobrobytu. Jedną z takich ważnych, zdaniem autora, trudności, przed której rozwiązaniem stoi współczesny świat, jest kwestia żydowska — problem Żydów. Herzl pisał z pewnym patosem: „Wierzę zatem, że światło elektryczne nie zostało wcale wynalezione po to, aby kilku snobom oświeślać ich luksusowe apartamenty, ale abyśmy przy jego blasku rozwiązywali zagadnienia dotyczące ludzkości. Jednym z nich, i to niebłahym, jest kwestia żydowska. Przy jej rozwiązywaniu trudzimy się nie tylko dla siebie, ale także dla wielu innych — utrapionych i uciskanych. Kwestia żydowska nadal jest czymś aktualnym. Głupotą byłoby temu zaprzeczać. Jest ona pozostałością średniowiecza, z którego cywilizowane narody nawet dzisiaj, mimo dobrych chęci, nie są w stanie się otrząsnąć”<sup>33</sup>. Kwestia żydowska wydaje się nierozzerwalnie

---

<sup>33</sup> Ibidem. W *A Solution of the Jewish Question* autor zwraca uwagę na dwa fenomeny, które kształtują współczesny obraz obcego im świata i determinują żydowską sytuację. Pierwszym fenomenem jest pojawienie się wysokiej kultury i wysokiego poziomu cywilizacyjnego, drugim zaś — towarzyszący temu prymitywizm i barbaryzacja postępowania. Fenomen kulturowy oznaczał dla Herzla niebywały rozwój techniki sprawiający, że człowiek w coraz wyższym stopniu panuje nad otaczającym go światem i powiększa swój

związana z historią Europy. Żydzi od wieków osiedlali się w społecznościach chrześcijańskich, zawsze podlegając specjalnym prawom, które wyłączały ich i w dużym stopniu izolowały od otoczenia. „Kwestia żydowska” tak pojmowana jest terminem pejoratywnym, ukutym przez nieżydowskie otoczenie na określenie pewnego problemu, przed którym stoi chrześcijaństwo w Europie, problemu korzeniami sięgającego istoty wiary chrześcijańskiej. Wszędzie tam, gdzie w chrześcijańskim otoczeniu żyją Żydzi, pojawia się problem enigmatycznie określany jako kwestia żydowska. Dla nieżydowskiego otoczenia Żydzi stanowią problem, gdyż szczególnie wobec przemian budujących nowe relacje społeczne żydowska diaspora nie może już pozostać taką, jaką była od wieków, a i sami Żydzi w zmieniającym się świecie szybko dostrzegają potrzebę zmian. Herzl zwracał uwagę na szczególnie fakt: kwestia żydowska wyłania się wszędzie tam, gdzie pojawiają się Żydzi, nawet jeśli wydawałoby się, że nie ma ku temu żadnych inklinacji. Zatem kwestia żydowska jest na stałe przypisana do relacji społeczności żydowskiej z nieżydowskim otoczeniem i żadne zabiegi nie przyczynią się do jej zniknięcia w obecnej postaci. Zarazem kwestia żydowska wywołała trzy osobne zagadnienia, mianowicie problem asymilacji, emancypacji, wreszcie antysemityzmu. Każde z tych zjawisk mocno determinuje relacje Żydów z otoczeniem i wyznacza także obszar koniecznych do rozwiązania problemów. Herzl, obejmując te zjawiska kompleksowo, dostrzegał ich istotę — wszystkie można współcześnie sprowadzić do problemu politycznego. Tym samym autor zdecydowanie odżegnał się od postrzegania kwestii żydowskiej jako problemu religijnego, a więc podszytego nietolerancją religijną, która doprowadziła na przykład w średniowiecznej Europie do powszechnego i stymulowanego ze strony Kościoła antyjudajizmu, w późniejszych wiekach przybierającego postać antysemityzmu (w XIX wieku — postać antysemityzmu rasowego). Poza tym kwestia żydowska nie wynika z odziedziczonego uprzedzenia, nie jest problemem o podłożu społecznym lub ekonomicznym (choć wszystkie te zjawiska pojawiają się w relacjach z Żydami), nie jest też wynikiem prymitywizmu. Herzl uznał, że jest to zdecydowanie problem narodowy, który szczególnie mocno ujawnił się w czasach powszechnego rozbudzenia narodowych inspiracji i dla wielu ludów współczesnego świata ma związek z ogromnym skokiem cywilizacyjnym. W tej sytuacji napięcia, jako niechybny warunek dokonywania przemian w sferze narodowej, doprowadzają do szczególnego nasilenia się kwestii żydowskiej. Dla autora jej rozwiązanie jest oczywiście możliwe je-

---

dobrobyt. Barbaryzacją zaś określa Herzl uwłaczający godności człowieka oparty na nienawiści i pseudonaukowych wywodach antysemityzm. Zob. T. Herzl: *A Solution of the Jewish Question...*, s. 12. Por. M. Georg: *Theodor Herzl...*, s. 72–73.

dynie na płaszczyźnie politycznej, to znaczy wyłącznie jako problem ujęty globalnie, domagający się kompleksowych działań, które doprowadzą przede wszystkim do porozumienia między wszystkimi narodami i Żydami, uznanymi również za naród<sup>34</sup>.

Asymilacja może stanowić dobry przykład potrzeby kompleksowego rozwiązania w sferze politycznej. Z założenia miała być rozwiązaniem społecznym, czyli miała umożliwić Żydom przystosowanie się do otoczenia w sensie kulturowym i mentalnym. Zdaniem autora jednak, była i jest zjawiskiem powierzchownego dostosowania się do otoczenia i pozornego wtopienia się w nie. Zwykle Żydzi, którzy zdecydowali się na asymilację, dążyli do wyzbycia się swych korzeni, by już nigdy nie dać się rozpoznać jako Żyd, lub przynajmniej jak najmniej rzucać się w oczy ze swym żydostwem. Herzl analizował to zjawisko z dwóch perspektyw: z żydowskiej, zgodnie z którą asymilacja dla wielu stawała się przepustką do innego, lepszego świata; z nieżydowskiej, która w wielu wypadkach dawała możliwość na przykład korzystania z niemałych zasobów finansowych. W ten sposób od stuleci działało wielu władców, szlacheckie elity w Europie i liczne instytucje finansowe<sup>35</sup>. Herzl określił to wprost: „Stara szlachta dała się ożłocić żydowskimi pieniędzmi i w ten sposób wchłonięte zostały żydowskie rodziny<sup>36</sup>. Ale we właściwym znaczeniu zjawisko asymilacji wydaje się działaniem wewnętrznie sprzecznym, niesłużącym zaradzeniu żydowskiej niedoli, lecz śmiertelnie dla żydostwa niebezpiecznym, a przy bliższym zrozumieniu — nieprzynoszącym także korzyści nieżydowskiemu otoczeniu. Z perspektywy żydowskiej asymilacja skazuje Żydów na wyzbycie się swej istoty, to znaczy Żydzi muszą przestać być Żydami, aby do asymilacji doszło. W tym sensie nie są w stanie zachować własnej tradycji, specyfiki i religii, zasadniczo więc asymilacja równa się wyrzeczeniu swej natury i staniu się kimś innym. Taka żydowska perspektywa daje korzyści wyłącznie drugiej stronie, która może zyskać, po pierwsze, nowych obywateli, po drugie, wchłaniając Żydów, może przejąć ich zasoby finansowe, potencjał ludzki i ważny czynnik, który da się w skrócie określić jako „gorliwość neofity”. Zjawisko asymilacji niesie także duże niebezpieczeństwo dla nie-

---

<sup>34</sup> T. Herzl: *Państwo żydowskie...*, s. 50—51. Por. Idem: *A Solution of the Jewish Question...*, s. 12.

<sup>35</sup> Żydów, którzy już w średniowieczu byli bankierami i finansistami wielu władców, określa się mianem Żydów dworskich. To oni są pierwszymi w gronie żydowskich asymilantów. Szerzej na ten temat zob.: H. Arendt: *Antysemityzm*. W: H. Arendt, W.H. Auden: *Drut kolczasty*. Przeł. P. Nowak. Warszawa 2011, s. 95—110; A. Elon: *Bez wzajemności. Żydzi — Niemcy 1743—1933*. Przeł. K. Bratkowska, A. Geller. Warszawa 2012, s. 37—41.

<sup>36</sup> T. Herzl: *Państwo żydowskie...*, s. 52.

żydowskich społeczeństw, przy założeniu że stałoby się zjawiskiem masowym. Oczywiście, zawsze takie spojrzenie może być uznane za przejaw niechęci i uprzedzenia, ale bez wątpienia przygarnięcie nowych członków, zwłaszcza w dużej liczbie, musiałoby zachwiać wewnętrzną strukturą danej społeczności, i to zarówno w wymiarze cywilizacyjnym, jak i ekonomicznym (nowa konkurencja w wielu prężnie rozwijających się gałęziach gospodarczych kapitalistycznego świata). Takie obawy często wysuwali i wysuwają zdeklarowani i zajadli antysemita, ale sygnały o takim niepokoju płyną także ze strony środowisk umiarkowanych. W rezultacie Herzl żywił przekonanie, że asymilacja nie jest rozwiązaniem kwestii żydowskiej w ogólnym jej rozumieniu, a do tego nie przyczyni się również na przykład poprawa sytuacji ekonomicznej Żydów: „A jeśli siła już teraz posiadana przez Żydów wywołuje okrzyki wściekłości i oburzenia wśród antysemitów, z jakim atakiem spotkałby się jej dalszy wzrost? Od tej chwili pierwszy krok w stronę asymilacji nie może już nigdy zostać wykonany. Dlatego też uważam za niemożliwe, aby poprzez rozwój pomyślności gospodarczej Żydów nastąpiła ich asymilacja. [...] Infiltracja Żydów imigrujących do jakiegokolwiek kraju, skuszonych pozornym bezpieczeństwem, a także możliwość awansu autochtonicznych Żydów wywołują efekt gwałtownego zjednoczenia i pchają ku rewolucji”<sup>37</sup>. Wchłonięcie i zasymilowanie diaspory żydowskiej wydało się więc Herzlowi niemożliwe i niepokojące, ponieważ w rezultacie może być wodą na młyn dla zagorzałych antysemitów i pobudzić w społeczeństwach wybuch gwałtownej niechęci do Żydów, co ostatecznie prowadziło zawsze do brutalnych pogromów<sup>38</sup>. W sytuacji niepowodzenia, a nawet zagrożenia wynikającego z procesu asymilacji Herzl dostrzegał znaczenie proponowanego przez niego rozwiązania — kwestia żydowska zniknie wraz ze zniknięciem Żydów, zatem najlepsze i jedyne jej rozwiązanie to umożliwienie Żydom utworzenia własnego państwa, czyli znalezienie terytorium, które stanie się miejscem ostatecznej i pełnej emigracji społeczności żydowskiej, wszystkich tych, którzy wyrażą na to chęć. Oczywiście, za najważniejszy czynnik zbudowania takiego państwa uznaje autor żydowską świadomość narodową, innymi słowy, przeświadczenie, że Żydzi są narodem w taki sam sposób, jak narodem są inne ludy i społeczności. Pobudzenie, lub jak mogą twierdzić niektórzy: rozbuchanie, świado-

<sup>37</sup> Ibidem, s. 53.

<sup>38</sup> Herzl przywołuje także przykład Hugonotów. „Zaproszeni” do społeczeństwa, w którym stanowili mniejszość, zachowali swą religijną odrębność, co ostatecznie nie wyszło im na dobre, gdyż zostali wygnani. Autor ma obawy, czy to samo mogłoby w razie wzrostu napięcia spotkać również zasymilowanych Żydów, którzy mimo że odrzuciliby swe żydostwo, to jednak nie ochroniliby się przed represjami. Historia daje tu wiele przykładów. T. Herzl: *A Solution of the Jewish Question...*, s. 12.

mości narodowej wśród Żydów może także skutkować niebezpieczeństwem nasilenia się nastawienia antyżydowskiego, którego zapalnikiem może być antagonizm narodowy. Herzl zdawał sobie z tego sprawę i miał świadomość, że zagrożeni mogą się poczuć przede wszystkim ci spowśród Żydów, którym udało się zasymilować lub wykorzystać możliwość społecznej emancypacji. Proces zachodził i trwa nadal w społecznościach Europy Zachodniej, szczególnie we Francji, która przecież przodowała w nadawaniu obywatelskich praw Żydom. Francuscy zasymilowani i wyemancypowani Żydzi — izraeliccy Francuzi, jak się ich określa, mogli więc odczuwać szczególne zagrożenie nowymi „pomysłami”. Herzl próbował jednak rozwiać ich obawy: „Ruch nastawiony na utworzenie własnego państwa, który proponuję, nie wyrządzi oczywiście szkody izraelickim Francuzom, jak również zasymilowanym w innych krajach. Wprost przeciwnie, przyniesie im wyraźne korzyści. Gdyż nic nie przeszkodzi im wreszcie w ich chromatycznej funkcji — by posłużyć się słowami Darwina. Uzyskaliby możliwość spokojnej asymilacji, ponieważ obecny antysemityzm zostałby całkowicie zatrzymany. Uznano by zarazem, że asymilacja rzeczywiście sięga ich dusz, skoro nowe żydowskie państwo z jego nadrzędnymi instytucjami stałoby się faktem, a oni zdecydowaliby się pozostać tam, gdzie są teraz”<sup>39</sup>. Zagrożenie miałyby więc dwa aspekty. Z jednej strony mogłoby zatrzymać proces asymilacji lub go zakłócić, z drugiej — uruchomić mechanizm zdwojenia czujności wobec „nowych”, których lojalność musiałaby zostać wystawiona na próbę. Asymilanci mogliby poczuć zagrożenie zakłócające cały, i tak niełatwy, proces stopniowego dostosowywania się do otoczenia społecznego. Nie można przy tym zapominać, że w realiach XIX wieku asymilacja lub emancypacja wiązała się z deklaracją narodową, to znaczy z wyraźnym opowiedzeniem się za przynależnością do danego narodu. Głoszenie idei narodu żydowskiego nie mogło pozostawać obojętne wobec zachodzenia tego procesu. Herzl uważał jednak, że wpływu takiego zagrożenia nie będzie. Przede wszystkim głoszone hasła żydowskiej państwowości i żydowskiego narodu skierowane były tylko do tych Żydów, którzy zechcą je usłyszeć oraz przyjąć. Najważniejszym czynnikiem narodowym byłyby zatem wola każdej jednostki; tylko ci Żydzi, którzy uznaliby się za takowych, mogliby tworzyć naród żydowski, dla tych zaś, którzy takiej chęci nie wyrażą, Herzl miał zdecydowaną odpowiedź: cała sprawa po prostu ich nie dotyczy. W takim znaczeniu zagrożenie asymilantów jest pozorne, gdyż jako członkowie nowych społeczeństw/narodów, czyli ostatecznie jako nie-Żydzi, nie uczestniczą w tym procesie, zatem w rezultacie nie mogą ich dotyczyć jego ewentualne konsekwencje. Dla przyjmujących

---

<sup>39</sup> T. Herzl: *Państwo żydowskie...*, s. 55. Zob. M. Georg: *Theodor Herzl...*, s. 74.

sceptycznie ten argument autor przedstawia jeszcze jeden. Mianowicie z założenia wynika, że niechęć do Żydów i antysemityzm są niejako „genetycznie” wpisane w relacje żydowsko-nieżydowskie. Należy zatem postąpić w sposób radykalny, to znaczy wybrać rozwiązanie najprostsze — i to jest istota całego Herzlowego pomysłu na „nowoczesne” rozwiązanie kwestii żydowskiej — znieść konieczność owych relacji. W tym znaczeniu nawoływał Herzl do zbudowania własnego państwa. Jego powstanie może (musi?) stać się ważkim argumentem dla asymilantów w obliczu wszelkich oznak niechęci. Będzie to ostateczna próba lojalności neofitów. Jeśli przejdą ją pomyślnie, można im w pełni ufać. Racjonalizując, trudno wymagać od zasymilowanego, byłego Żyda większej oznaki przywiązania do swego nowego narodu niż odrzucenie możliwości życia w niepodległym żydowskim państwie. Pozostanie wiernym powinno ostatecznie przekonać o szlachetnej intencji asymilanta. Z takiej perspektywy ruch narodowy z całą pewnością nie przeszkodzi asymilacji i asymilantom — wprost przeciwnie, może przynieść zarówno procesowi asymilacji, jak i jego uczestnikom pozytywne skutki polityczne i ekonomiczne<sup>40</sup>.

---

<sup>40</sup> Nieco dalej Herzl wylicza korzyści ekonomiczne dla asymilantów wynikające z emigracji Żydów do własnego państwa: „Asymilujący się powinni wynieść z faktu wyjazdu prawowiernych Żydów zdecydowanie większą korzyść niż chrześcijańscy obywatele. Gdyż asymilujący się zostaną uwolnieni od niepokojącej, nieokiełznanej i nieuniknionej konkurencji żydowskiego proletariatu, który ze względu na polityczny ucisk i ekonomiczną nędzę przenosi się z miejsca na miejsce, z kraju do kraju. [...] Aktualnie wielu chrześcijańskich obywateli — których nazywamy antysemitami — wyraża swój zdecydowany sprzeciw wobec napływu obcych Żydów. Ich żydowscy współobywatele nie mogą tego uczynić, chociaż to zjawisko w dużo większym stopniu oddziałuje właśnie na nich. Oni właśnie odczuwają ostrze konkurencji osób reprezentujących te same gałęzie gospodarki. Staje się to pewną niewyrażaną wprost skargą zasymilowanych, ujawniającą się w filantropijnych przedsięwzięciach. Finansują oni zrzeszenia emigracyjne dla wędrujących Żydów”. T. Herzl: *Państwo żydowskie...*, s. 55—56. Autor wskazuje więc także wewnętrzny konflikt wynikający z rywalizacji osiadłych zasymilowanych Żydów z Żydami napływowcami. Wyraża się on głównie w konflikcie ekonomicznym. Zatem wyjazd Żydów do swego kraju wiąże się z konkurencją dla asymilantów, którzy już teraz w imię ratowania własnej ekonomii stają się fundatorami żydowskiej emigracji. W słowach tych pobrzmiewa krytyka wyjazdów, swym ostrzem skierowana przeciwko wielkim filantropom, głównie baronowi Maurycemu Hirschowi. Wskazałem już okoliczności spotkania autora z baronem i niepowodzenie, które było dla Herzla zasadniczym powodem podjęcia innych działań mających posłużyć do urzeczywistnienia jego idei. Filantropia jest jedynie wyrazem pewnej hipokryzji, ponieważ pod przykrywką solidarności i chęci niesienia pomocy współbraciom niektórzy (dotyczy to Hirscha, ale też Rothschilda, z którym Herzl nawiązał kontakt później) realizują inne cele sprowadzające się do dbania o własny interes. Herzl nie waha się nazwać takiej postawy antysemityzmem: „Tym samym przy baczniejszym przyjrzeniu się sprawie wychodzi na jaw, że niejednen z pozornych przyjaciół Żydów stroi się jedynie na filantropa, w istocie swej będąc Żydem antysemitą”. Ibidem.



Zasadniczym i aktualnym problemem wewnętrznych relacji żydowskich jest, zdaniem autora, zjawisko filantropii, czyli finansowania przez zamożnych zasymilowanych Żydów emigracji żydowskiej biedoty. Chodzi głównie o pozbycie się konkurencji i niebezpiecznego balastu, mogącego rozbudzić w nieżydowskim otoczeniu żydowskie fobie. Herzl zjawisko emigracji popierał, ponieważ to właśnie było istotą jego rozwiązania kwestii żydowskiej. Niepokoiło go jednak coś innego, mianowicie nieskoordynowany i chaotyczny przebieg kolonizacji, która w zasadzie nie zmieniała wcześniejszego położenia żydowskich mas, lecz powodowała przeszczepienie na nowy grunt antyżydowskiej fobii w imię zasady mówiącej, że antysemityzm migruje wraz z Żydami i wszędzie tam, gdzie się pojawiają, pojawia się również kwestia żydowska. Herzl wskazywał jednak bardziej niebezpieczny skutek tak prowadzonej emigracji. Pisał: „Daleko gorszą okolicznością jest to, że niedostateczne efekty wzbudziły wśród Żydów wątpliwości co do zdolności i możliwości samych Żydów”<sup>41</sup>. Tak więc, ogólnie mówiąc, niepowodzenia związane z dotychczasowymi próbami emigracji i kolonizacji przyczyniły się do osłabienia żydowskiego ducha, zasiania pesymizmu i związanej z nim bierności. Doszło do głosu poczucie rezygnacji i poddania się własnemu losowi, co okazało się śmiertelnie niebezpieczne, ponieważ nakręciło spiralę przemocy wobec Żydów. Herzl właśnie na to próbował znaleźć lekarstwo. Uważał, że trzeba tchnąć w Żydów — oczywiście w tych, którzy będą chcieli — ducha optymizmu i wiary w siebie, przeświadczenia o przysługujących im prawach oraz walki o nie dla innych narodów i ludów. Pomocą będzie idea własnego państwa, a więc idea narodu, który przekształca się z „narodu wybranego” w naród realny: „Nikt nie jest wystarczająco potężny lub bogaty, aby przenieść naród z jednego miejsca zamieszkania w inne. Dokonać tego może jedynie idea. Idea państwa posiada taką moc. Żydzi nie przedstawiali śnić królewskiego snu przez wszystkie długie noce swych dziejów: w przyszłym roku w Jerozolimie — to nasze tradycyjne przesłanie. Pozostaje teraz pokazać, że marzenie może stać się rzeczywistością”<sup>42</sup>. Herzl pragnął więc zaszczerpić w Żydach entuzjazm do działania w imię starej idei/tęsknoty powrotu z wygnania do Ziemi Obiecanej. Ten religijny, utrwalony w diasporze motyw, przekształcony już przez prekursorów Herzla w świecką ideę, był dla niego nie odległym marzeniem, lecz myślą, która może się urzeczywistnić. Będzie to realizacja oparta na nowoczesnych rozwiązaniach cywilizacyjnych. Zatem nie cofnie Żydów w rozwoju cywilizacyjnym, lecz wręcz przeciwnie, spowoduje ich cywilizacyjny skok.

<sup>41</sup> Ibidem, s. 57.

<sup>42</sup> Ibidem. Zob. M. Georg: *Theodor Herzl...*, s. 87–88.

Autor gwarantował zachowanie wszystkich dotychczasowych zdobyczy — własności prywatnej, dorobku kulturowego, szacunku do przeszłości i religii. Charakter żydowskiego państwa miał zachować wszystkie przywileje, gwarantując swym obywatelom wolność i równość w wymiarze prawnym i politycznym. Emigrację przygotowaliby najwięksi fachowcy, którzy wprowadziliby wszelkie nowinki techniczne, postępowe rozwiązania, co spowodowałoby dynamiczny rozwój społeczeństwa i jego dobrobytu. Herzl uważał, że Żydów nie stać na przeciętność, muszą w pełni podjąć wysiłek cywilizacyjny i wziąć czynny udział w realizacji postępu, nawet w wymiarze ogólnoswiatowym. Emigracja przyniesie żydowskim masom awans społeczny i ekonomiczny. Przyniesie korzyści także tym Żydom, którzy zdecydują się pozostać, oraz nieżydowskiemu otoczeniu. Żydowski *exodus* musi przyjąć formę zorganizowaną, a Herzl zaręczał, że absolutnie nie będzie miał znamion ucieczki. Do tego konieczny jest odpowiedni wysiłek organizacyjny i na tym polega główna konstrukcja jego planu, a ponadto masowa emigracja musi odbyć się za zgodą i z pomocą światowych mocarstw. Główny wysiłek polityczny, który zresztą od początku determinowałby wszelkie wysiłki, jakie podejmował Herzl osobiście i jego zwolennicy syjoniści, byłby nakierowany na przekonanie rządów mocarstw do idei żydowskiego państwa. W tym znaczeniu można powiedzieć, że zapoczątkowany przez autora ruch syjonistyczny osiągnął po zgoła półwieczu swój polityczny cel, kiedy w roku 1947 nowo powstała Organizacja Narodów Zjednoczonych ogłosiła ważną deklarację o politycznym podziale terytorium Palestyny na dwa obszary: żydowski i arabski, co stało się podstawą ogłoszenia w maju następnego roku niepodległości Izraela. Idea Herzla została urzeczywistniona. Jednak autor od samego początku zdawał sobie sprawę, że zapoczątkował proces długotrwały i że jest to przede wszystkim działanie grupowe, oparte na reprezentacji narodu żydowskiego, która w jego imieniu podejmie działalność. Kwestia zasadnicza, jaka się z tym wiąże, polega na legitymacji takich przedstawicieli. Herzl uważał, że owej legitymacji musi udzielić im silna organizacja, dlatego działanie należy rozpocząć od jej powołania. Przedstawiciele polityczni odpowiedzialni będą za prowadzenie odpowiednich rokowań politycznych. Sprawa żydowska, jak zaznaczył już autor, jest sprawą ogólnoswiatową, zatem problemem uniwersalnym. *Novum* w takim ujęciu kwestii żydowskiej mieści się właśnie w tym, że Herzl podniósł rangę tego problemu do poziomu międzynarodowego. W sytuacji dynamicznych przemian i postępu cywilizacyjnego Żydzi otrzymali niepowtarzalną szansę ostatecznej poprawy własnego losu i wyrwania się z zamkniętego kręgu niemocy. Do tego jednak potrzebne było własne państwo, ponieważ, zdaniem autora, wraz z jego powstaniem i wraz

z będącą jego skutkiem powszechną emigracją Żydów kwestia żydowska zniknie, zatem ustaną też wszelkie zjawiska z nią związane.

## Rozwiązanie kwestii żydowskiej — plan

Herzl był przekonany, że aktualna sytuacja Żydów jest zła. W różnych miejscach zamieszkania, w odmiennych realiach otoczenia politycznego Żydzi byli w mniejszym lub większym stopniu prześladowani. W krajach o bardziej zacofanej strukturze polityczno-gospodarczej (autor wymienia tu głównie Rosję i Rumunię spośród państw Europy Wschodniej, gdzie żyje największa diaspora, ale przywołuje także przykład Algierii) zdarzały się brutalniejsze akty agresji wobec Żydów — z pogromami włącznie. W rozwiniętych krajach Europy Zachodniej ataki na Żydów przybierały bardziej cywilizowaną formę i dotyczyły głównie ostracyzmu w życiu społecznym i ekonomicznym. Oczywiście, brutalne pogromy i zabójstwa zawsze bardziej działają na wyobraźnię — trzeba pamiętać, że w świadomości większości Żydów właśnie pogromy rosyjskie z ostatnich dziesięcioleci XIX wieku utrwaliły się jako podstawowy obraz fatalnej sytuacji diaspor, jednak nie mniej uciążliwy był bojkot Żydów w wymiarze społecznym i gospodarczym. Sytuacja ta powodowała permanentny kryzys, a w dobie dynamicznych zmian musiały także wpływać na ogólną kondycję diaspor. Dla Herzla, jak sam to przyznał, największym wstrząsem były nie sprawy pogromów na Wschodzie (choć bez wątpienia miały ogromne znaczenie, a jak widzieliśmy, poruszały innych protosyjonistów z Leonem Pinskerem na czele), lecz afera Dreyfusa, ponieważ to ona uświadomiła mu „żydowską nędzę”<sup>43</sup>. Niechęć, odczuwaną osobiście na różne sposoby, autor starał się tłumaczyć jakimiś partykularnymi względami (specyfika środowiska,

---

<sup>43</sup> Jest charakterystyczne, jak mocno afera Dreyfusa oddziaływała na Herzla. Od jej wybuchu w roku 1894 upłynęły zaledwie trzy lata i w roku 1897 wyszło *Państwo żydowskie...* W tym samym roku Herzl organizuje Pierwszy Kongres Syjonistyczny w Bazylei. Tempo zdumiewające! Owe trzy lata wystarczyły Herzlowi na zbudowanie silnej organizacji, która choć z perspektywy ówczesnych czasów nie była jeszcze organizacją masową, to wykazywała się dynamicznym działaniem i ostatecznie dużą skutecznością. Wszystko to pozostaje bez wątpienia zasługą Herzla, który potrafił przekonać do swej idei wielu żydowskich liderów, chociaż należy pamiętać, że przeciwko syjonizmowi od początku zawiązała się silna opozycja wywodząca się ze środowiska tradycyjnego rabinatu oraz potężnych rodzin żydowskich elit finansowych. Zob. G. Shimon: *The Zionist Ideology...*, s. 95—96; D. Vital: *The Origins of Zionism...*, s. 265.

mentalność grupy czy rozbudzenie uczuć narodowych, które zawsze wią-  
żą się z szukaniem wrogów lub tylko z niechętnym patrzeniem na obcych,  
a Żydzi do tej roli świetnie się nadawali). Ale ta afera sprawiła, że poczuł  
się bezradny, gdyż przywołała ona wszystkie przytłumione, lecz, jak się  
okazało, wciąż obecne lęki i niechęć wobec Żydów, i to w społeczeństwie,  
które przecież przodowało zarówno w rozwoju społecznym, jak i nadawa-  
niu swej żydowskiej mniejszości pełni praw obywatelskich. Doświadczenie  
to zepchnęło Herzla w stronę fatalizmu i pesymistycznej wizji żydostwa.  
Wszelkie działania mające służyć poprawie położenia żydowskiego wyra-  
stają z katastroficznej wizji ich aktualnego położenia, rodzi to wiele pytań,  
które Żydzi muszą sobie postawić i na nie odpowiedzieć. Herzl pisał: „Nie  
mam zamiaru wywoływać wśród nas tkliwego nastroju. Byłoby to głupie,  
bezsensowne i niegodne. W pełni zadowolę się postawieniem Żydom kilku  
pytań: czyż nie jest prawdą, że w krajach, w których występujemy w znaczą-  
cej liczbie, położenie żydowskich adwokatów, lekarzy, techników, nauczycie-  
li i urzędników wszelkich szczebli staje się z każdym dniem coraz bardziej  
nieznośne? Czyż nie jest prawdą, że cała żydowska klasa średnia jest poważ-  
nie zagrożona? Czyż nie jest prawdą, że przeciwko zamożnym z naszego  
grona kieruje się namiętność gawiedzi? Czyż nie jest prawdą, że biedacy  
z naszego grona znoszą dużo cięższe cierpienia niż pozostały proletariatus?  
Myślę, że brzemień to odczuwalne jest wszędzie. [...] Faktem jest, że wszyst-  
ko to prowadzi do jednego i tego samego wniosku dobitnie ujętego w zna-  
nym berlińskim zawołaniu: »Żydzi, wynocha«<sup>44</sup>. Pytania te winni, zdaniem  
autora, zadać sobie sami Żydzi, ponieważ tylko w ten sposób sami siebie  
mogą przekonać do działania na rzecz zmiany własnej sytuacji. Ostatnie  
zdanie cytowanego fragmentu znamienne podsuwa zarazem rozwiązanie;  
owo „berlińskie zawołanie” wyraża być może istotę całego zagadnienia. Naj-  
lepszy sposób na uniknięcie dyskryminacji i niechęci to unicestwienie ich  
głównej przyczyny, czyli tego, że Żydzi nie mają własnego państwa, wskutek  
czego od stuleci żyją w rozproszeniu. Oczywiście, taką sytuację tłumaczą  
Żydzi, odwołując się do argumentu religijnego: Żydzi zostali ukarani za swe  
grzechy przez Boga i z tego powodu muszą cierpieć, i w pokorze, z nadzie-  
ją oczekiwać przyścia Mesjasza, który ich wyzwoli. Jednak, jak już wielo-  
krotnie wskazałem, w kontekście szybkich przemian nowożytnych, które  
nie ominęły także diasporę, owo bierne oczekiwanie na Mesjasza w dużym  
stopniu się zdewaluowało. Po rewolucji francuskiej i rewolucji przemysłowej  
zmiany społeczne sięgnęły tak głęboko, że nawet silnie wyalienowani  
znaleźli się w środku oka cyklonu. Wszelkie konsekwencje tego stanu dla

<sup>44</sup> T. Herzl: *Państwo żydowskie...*, s. 62. Por. Idem: *A Solution of the Jewish Question...*, s. 12.

Żydów, przybierające formę dynamicznej asymilacji, powszechnej emancypacji i przekształcania się żydowskich mas w kapitalistyczny proletariatus, domagają się nowego spojrzenia na problem powrotu do Syjonu.

Herzl, bogatszy o własne doświadczenia żydostwa, podjął to wyzwanie. Ujmuje kwestię żydowską w nowym kontekście, można powiedzieć: „nowoczesnym”. Rozważając zagadnienie kwestii żydowskiej, Herzl miał przede wszystkim na myśli Żydów wschodnich, których w pierwszym rzędzie dotyczy problem żydowski, głównie w granicach Imperium Rosyjskiego, gdzie sytuacja mas żydowskich jest dużo gorsza od położenia Żydów zamieszkujących inne tereny świata. Oni też są aktywnymi uczestnikami procesu emigracji, który po pogromach w Rosji, a także w wyniku tragicznej sytuacji ekonomicznej w Galicji, objął kilkaset tysięcy osób. Emigracja jest więc dla wschodniego żydostwa zjawiskiem powszechnym, mimo że, paradoksalnie, w Rosji i innych krajach Europy Wschodniej właściwie nie było emancypacji i Żydzi w dalszym ciągu żyli w realiach średniowiecznych. Herzl swoje przesłanie i nadzieję na umasowienie ruchu skierował głównie w stronę Wschodu, choć zarazem wiedział, jak długą drogę trzeba będzie przebyć, aby przygotować Żydów wschodnich do przyjęcia idei syjonistycznej, a przede wszystkim rozbudzić w nich odpowiednią świadomość narodową i społeczną<sup>45</sup>. Herzl zatem kwestię żydowską formułował jako zestaw dwóch pytań: „Postawię teraz kwestię żydowską w jej najbardziej zwięzłej formie: czy musimy się już wynosić i dokąd? Albo też moglibyśmy jeszcze pozostać? I jak długo?”<sup>46</sup>. Dla autora kwestia żydowska ma związek z tematem żydowskiej emigracji, a wobec realnie złej sytuacji Żydów jest przekonany o natychmiastowej konieczności opuszczenia dotychczasowych siedzib i osiedlenia się we własnej ziemi, to znaczy na terytorium własnego państwa. Herzl zaproponował rozwiązanie bez precedensu w dotychczasowej historii, mianowicie powrót Żydów do Ziemi Obiecanej, a więc zakończenie trwającej bez mała dwa tysiące lat żydowskiej tułaczki. Mówiąc inaczej, proponował program, którego realizacja ma doprowadzić do zlikwidowania diaspory. Jest to zatem mesjańska wizja w świeckim, politycznym wydaniu, rewolucjonizująca całe dotychczasowe żydowskie życie i dzieje. Likwidacja diaspory to całkowita przebudowa we wszystkich wymiarach: religijnym, społecznym i ekonomicznym. Z perspektywy tradycyjnego judaizmu wizja ta może szokować, lecz, zdaniem Herzla, pozostaje jedynym wyjściem. Jest to autentyczne rozwiązanie kwestii żydowskiej, ponieważ, zdaniem autora, jeśli Żydzi opuszczą miejsca do-

<sup>45</sup> Tym, który uświadomił Herzlowi problemy wschodniego żydostwa, a przede wszystkim pokazał mu, przed jakimi zadaniami wobec Wschodu stoi nowy ruch syjonistyczny, był Nordau.

<sup>46</sup> T. Herzl: *Państwo żydowskie...*, s. 62.

tychczasowego zamieszkania i utworzą własne państwo, to zniknie wszystko, co z nimi związane. Przede wszystkim zniknie antysemityzm, którego w inny sposób zlikwidować nie można, znikną wszelkie inne napięcia między Żydami a ich sąsiadami (ekonomiczne, kulturowe, religijne), dojdzie także do uregulowania relacji między równymi narodami, ponieważ Żydzi jako naród posiadający własne państwo będą musieli być traktowani jako podmiot wspólnoty międzynarodowej. Ważne w tym wszystkim pozostaje przekonanie Herzla o nieuchronności niechętnych zachowań wobec Żydów, traktowania ich z dystansem albo wrogością. Tego, zdaniem Herzla, nie da się usunąć środkami, których wcześniej próbowano: ani asymilacją Żydów, ani nadawaniem im przywilejów obywatelskich. Herzl nie wierzył w skuteczność takich działań, co poświadczają aż nadto całe ciągi wydarzeń, od zjawiska antysemityzmu nowego typu, opartego na koncepcji rasowej, przez ostracyzm społeczny, przybierający różne formy w zależności od konkretnego społeczeństwa i państwa, przez przytłumiony, ale ciągle żywy antyjudyzm o podłożu religijnym, wyrastający z chrześcijańskich korzeni, by wreszcie wskazać niepokój w sferze ekonomicznej, wywołany strachem przed niepożądaną konkurencją gospodarczą.

Wszystkie te czynniki od wieków kształtowały, oczywiście w różnym stopniu i z różnym nasileniem, wzajemne relacje żydowsko-nieżydowskie i co najważniejsze, zdaniem Herzla, trwale wpisane są w te relacje. Jakie więc należy podjąć działania, aby ten stan rzeczy zmienić? Na pewno nie takie, jak dotychczas, ponieważ we wszystkich podejmowanych wysiłkach i próbach zmiany lub poprawienia relacji żydowsko-nieżydowskich wychodzono z błędnego założenia, że stan rozproszenia, to znaczy istnienie diaspory, jest faktem wpisującym się w istotę żydostwa. To bardzo ważne stwierdzenie, gdyż, według Herzla, właśnie od niego rozpoczynano wszelkie próby zmiany dotychczasowej sytuacji Żydów, i to te podejmowane zarówno z ich strony, jak i ze strony żydowskiego otoczenia. Herzl widział w tym główną przyczynę niepowodzeń tych akcji. Sami Żydzi przez stulecia i aż do czasów Herzla wykazywali się zdumiewającą biernością, która oczywiście była wytłumaczalna względami religijnymi i dlatego mogła utrwalić się w żydowskiej mentalności. Autor zaznaczał jednak, że z dzisiejszej perspektywy taka postawa zbankrutowała, do czego przyczyniło się kilka ważnych zjawisk, poza oczywistymi przemianami, jakie dokonały się w otoczeniu nieżydowskim — rewolucją społeczną, industrializacją, nacjonalizmem, przemianami kapitalistycznymi, likwidacją struktury stanowej (feudalizmu), wpływem prądów oświeceniowych, osłabieniem roli Kościoła i w ogóle wiary w życiu człowieka — ważne zmiany nastąpiły również w samej diasporze. Doszło do nich wśród Żydów w Europie Zachodniej, szczególnie we Francji i w Niemczech, gdzie diaspora była najliczniejsza.



Rewolucja francuska, a potem czasy Napoleona wyzwoliły nowe siły na obszarze Rzeszy Niemieckiej. Kolejnym potężnym impulsem okazała się Wiosna Ludów, podczas której ogarnął Niemców masowy entuzjazm narodowy. Wiosna Ludów stała się także punktem zwrotnym w dziejach niemieckich Żydów. Jeden z badaczy tego zagadnienia Amos Elon w znakomitej książce pod tytułem *Bez wzajemności. Żydzi — Niemcy 1743—1933* pisze nawet, że Wiosna Ludów wprawiła Żydów w euforię — po raz pierwszy w historii zaangażowali się w nieżydowską politykę, upatrując w przemianach niepowtarzalnej szansy wyjścia żydostwa zza murów getta i autentycznej poprawy własnego losu<sup>47</sup>. Dla takich myślicieli żydowskiego pochodzenia jak Mojżesz Mendelssohn liberalna demokracja była ostatecznym lekarstwem na wszelkie żydowskie bolączki, a jedyny problem polegał na przełamaniu samej społeczności diaspory i jej otwarciu na nowe oświeceniowe idee oraz prądy (stąd *haskala*)<sup>48</sup>. Wiosna Ludów i ogromny entuzjazm wywołany wysiłkami na rzecz zjednoczenia Niemiec skutkowały nawet wyrażaniem sądów, że oto właśnie nadchodzi epoka mesjańska, a Mesjaszem dla Żydów staje się wolność, zatem ich historia dobiega końca. Pomimo ostatecznej klęski Wiosny Ludów w Żydach niemieckich utrzymało się jednak przekonanie, że są przede wszystkim Niemcami. W takim klimacie intelektualnym i społecznym umacniały się lub powstały różne ważne dla Niemiec, a w ostatecznym rachunku dla całej Europy, nurty polityczne, które tworzyli — lub w których główne role odgrywali — Żydzi: umacniał się konserwatyzm, którego jednym z najznakomitszych przedstawicieli był Friedrich Julius Stahl, idee racjonalizmu i liberalizmu głosił Friedrich Heinrich Jacobi, twórcą socjalizmu był Karol Marks. Wszystko to przyczynia się do znaczących zmian, które rozrywają dotychczasową jedność, ale i izolację diaspory, pozwalają Żydom — przynajmniej w odniesieniu do elit — opuścić mury getta i szukać nowej własnej drogi życiowej. Herzl dostrzega ten proces, ale widzi również jego niebezpieczeństwa i konsekwencje. Masowa migracja żydowskich elit do nowych społeczeństw sprzyja wzrostowi napięć, które dostrzec można w dwóch płaszczyznach: ekonomicznej i politycznej. W sferze politycznej Żydzi stoją w pierwszym szeregu konfrontacji kapitalizmu z socjalizmem: „Jednocześnie tworzymy

---

<sup>47</sup> „Żydzi po stuleciach dyskryminacji dopiero zaczęli uczestniczyć w życiu publicznym. Byli wśród rewolucjonistów prawie wszędzie, w wielu miejscach na czele buntu. [...] Brat Jellinka, Adolf, późniejszy naczelny rabin Wiednia, wzywał wszystkich młodych Żydów, by przyłączyli się do rewolucji. »Każdy Żyd jest urodzonym żołnierzem wolności« — ogłosił Jellinek w poczytnym tygodniku literackim »Der Orient«. — »Jego religia uczy go być wolnym, stosować równe prawo i ujmować się za uciskanymi«”. A. Elon: *Bez wzajemności...*, s. 170—171.

<sup>48</sup> Ibidem, s. 149—151.

coraz liczniejszą, bezradną średnią inteligencję, która nie ma możliwości zaistnienia w otwartym społeczeństwie, co z kolei powoduje wzrost zagrożenia zarówno naszej pozycji socjalnej, jak i bezpieczeństwa ekonomicznego. Wszyscy wykształceni Żydzi bez majątku skłaniają się teraz ku socjalizmowi. Socjalna bitwa musi zatem smagać nasze grzbiety, gdyż stoimy na najbardziej wyeksponowanych pozycjach, zarówno w obozie kapitalistycznym, jak i socjalistycznym<sup>49</sup>.

Zmiany dokonały się również w sferze ekonomicznej. Oto bowiem przemiany industrialne i uprzemysłowienie spowodowały powstanie nowej klasy społecznej — robotników, kosztem z jednej strony osłabienia dotychczasowej silnej klasy chłopskiej, a z drugiej strony rozrostu sfery handlu i kupiectwa, czyli obszarów dotychczas od stuleci zmonopolizowanych przez Żydów. Wzrost roli pieniądza, czyli kolejnej tradycyjnej domeny żydowskiej, dopełnił przemiany ekonomiczne, powodując wzrost konkurencyjności, a tym samym zaostrzenie rywalizacji, w której przeciwko Żydom zaczęto wysuwać antysemickie argumenty. Herzl dostrzegał te niebezpieczeństwa i z ich perspektywy oceniał żydowską kondycję, określając ją jako słabą. Żydzi w konfrontacji ze zmieniającymi się społecznościami nie mieli jako grupa żadnych szans i w ostatecznym wymiarze skazani byli na porażkę. Nie pomagały tu żadne doraźne kroki, jak filantropijna działalność możnych Żydów na rzecz migracji biedoty, nie pomagała także próba dostosowania się Żydów do zmian w sytuacji gospodarczej, na przykład podjęcie pracy na roli, czyli zajęcie, którym tradycyjnie nigdy się nie zajmowali. Największą przeszkodą, zarówno w przeszłości, jak i teraz, była, zdaniem Herzla, powszechna, niemal genetyczna judeofobia, która przekształciła się współcześnie w nowoczesny antysemityzm stający się największym wyzwaniem, ale zarazem największym niebezpieczeństwem dla współczesnego żydostwa. Nowoczesne rozwiązanie kwestii żydowskiej, które proponował, było właśnie próbą ostatecznego zlikwidowania tego zjawiska, a stało się ono możliwe tylko i wyłącznie dzięki wdrożeniu rozwiązań, które uwzględniały jego źródła i przyczyny.

## Nowoczesny antysemityzm

Na wstępie ważne założenie Herzla odnośnie do antysemityzmu: „Jedynie ignorant będzie uważał współczesny antysemityzm za nawrót re-

---

<sup>49</sup> T. Herzl: *Państwo żydowskie...*, s. 63.

presji wobec Żydów z przeszłości”<sup>50</sup>. Współczesny antysemityzm nie jest zatem kontynuacją tradycyjnej niechęci do Żydów, objawiającej się głównie w aspekcie religijnym określanym jako antyjudaizm<sup>51</sup>. Podłoże religijne motywowało do okazywania jawnej niechęci i wrogości do Żydów w wiekach przeszłych, co objawiało się przypisywaniem im wszelkich negatywnych cech, poczynawszy od anatomii diabła, przez działania na szkodę całej wspólnoty (zatrutowanie studni, roznoszenie chorób), aż do bezczeszczenia chrześcijańskich symboli religijnych (hostii) i działań zbrodniczych (porwanie i zabijanie chrześcijańskich dzieci). Wszystkie te przesady i uprzedzenia miały uzasadnienie religijne, a ich źródło tkwiło w samej istocie chrześcijaństwa: niejako z definicji musiało ono antycypować judaizm, z którego wyrosło.

Odizolowanie społeczności żydowskiej przez utworzenia getta, połączone z ogłoszeniem restrykcyjnych dokumentów przez papieża Innocentego III w czasie obrad Soboru Laterańskiego IV, dopełniły resztę, kształtując w powszechnej opinii chrześcijańskiej negatywny obraz Żyda. Przez cały okres dominacji Kościoła i wiary chrześcijańskiej w ogólnym wymiarze życia społecznego w Europie wszelkie represje i działania podejmowane wobec Żydów, łącznie z tragicznymi pogromami i wygnaniem (jak to się działo na Półwyspie Iberyjskim), miały umotywowanie religijne, czego wyrazem może być zmuszanie Żydów do przyjęcia wiary chrześcijańskiej jako alternatywy dla wygnania i represji. Herzl zwracał uwagę, że zmiana nastąpiła wraz z osłabieniem chrześcijańskich więzi i ogólnymi przemianami oświeceniowymi. W konsekwencji narodził się nowy antysemityzm (można powiedzieć, że ten właściwy, ponieważ w stosunku do wcześniejszego lepszą i bardziej adekwatną nazwą jest antyjudaizm) sięgający do innych źródeł i przenoszący antypatię do Żydów ze sfery religijnej w sferę społeczno-polityczną oraz ekonomiczną. Autor żywił przekonanie, że współczesny, nowy antysemityzm jest następstwem żydowskiej emancypacji, czyli zapoczątkowanego procesu politycznego, w zamierzeniu mającego zapewnić Żydom pełnię praw obywatelskich, czyli, innymi słowy, mającego przywrócić ich do życia społecznego. Problemem emancypacji było to, że przyszła dla Żydów za późno i wywołała nowe konflikty z nieżydowskim otoczeniem. Jakie to konflikty? Stulecia funkcjonowania Żydów w specyficznych warunkach polityczno-społecznych, czyli życia w wy-

<sup>50</sup> T. Herzl: *A Solution of the Jewish Question...*, s. 12.

<sup>51</sup> „Nasz współczesny antysemityzm nie powinien być utożsamiany z religijną nienawiścią do Żydów czasów wcześniejszych. Podczas gdy nienawiść do Żydów jeszcze dzisiaj ma w niektórych krajach zabarwienie religijne, to jednak główna przyczyna antysemickich skłonności jest inna”. T. Herzl: *Państwo żydowskie...*, s. 66. Zob. G. Shimon: *The Zionist Ideology...*, s. 91–92.

izolowanym getcie, obwarowanego różnymi ograniczeniami prawnymi i ekonomicznymi, doprowadziły do powstania w społeczności żydowskiej sporej grupy inteligencji, tak zwanej klasy średniej. Miało to ogromne znaczenie właśnie w okresie gwałtownych przemian społecznych, tworzenia nowego społeczeństwa i nowej przestrzeni gospodarczej — kapitalizmu. Podczas gdy chrześcijańskie elity, a konkretniej: szlachta, przyzwyczajona do przywilejów i związana przede wszystkim z agrarnym systemem gospodarczym, nie zdołała się przestawić na nowe formy życia społecznego i gospodarczego, Żydzi potrafili zrobić to dużo lepiej, ponieważ przez stulecia zajmowali się handlem i finansami, zatem gałęziami przemysłu, które w nowych realiach zdobyły ważną pozycję. Ponadto w ogólnym wymiarze (choć dotyczy to głównie Żydów zachodnich) społeczność żydowska była lepiej wykształcona<sup>52</sup>, miała szersze horyzonty i możliwości przepływu informacji z diaspory z jednego krańca Europy do diaspory na drugim jej krańcu, co dawało przewagę w realiach gospodarczych nowych czasów. Słowem: Żydzi zdobywający w wyniku uruchomienia procesu emancypacji społeczną wolność okazali się z czasem bardzo groźnymi konkurentami gospodarczymi, co w sytuacji ogólnego nastawienia na konkurencję nowego typu gospodarki jedynie zaostrzało rywalizację. W rezultacie dość szybko zaczęto podejmować próby ekonomicznego wyeliminowania nowego konkurenta i do tego celu mógł posłużyć stary antyjudazm, lecz teraz ubrany w nowe szaty. Herzl zwracał uwagę na fakt, że owa ekonomiczna przyczyna zbiegła się z zachwianiem równowagi społecznej, ponieważ do społeczeństwa z diaspory wypłynęła duża grupa żydowskiej inteligencji, co spowodowało naruszenie proporcji w tej najważniejszej dla nowych stosunków społecznych grupie. W tej sytuacji, zdaniem autora, żydowska inteligencja, która przyjęła warunki asymilacji, nie mogła zostać wchłonięta przez zastaną starą inteligencję „chrześcijańską”, zatem pozostały jej dwie alternatywy, obie wywołujące konflikt: „nasza nadprodukcja średniej inteligencji, która nie ma żadnego ujścia w dół i żadnej możliwości awansu wyżej, to znaczy żadnego zdrowego odpływu w jakimkolwiek kierunku. Kiedy zniżamy się w dół, stajemy się rewolucyjnym proletariatem, two-

<sup>52</sup> System edukacji w diasporach był powszechny i mimo że zdominowany przez nauczanie religijne, potrafił kształtować odpowiednią postawę wobec wiedzy. Resztę dopełniła konieczność, ponieważ życie zmuszało Żydów do wzmożonego zdobywania wiedzy, na przykład w sprawach związanych z handlem, finansami, a także naukę języków chrześcijańskiego otoczenia. Przykładów jest oczywiście wiele, ale może posłużyć takim: Salomon Majmon, jeden z pierwszych kantystów, przeszedł klasyczną drogę edukacji od religijnej szkoły w diasporze poprzez prywatne lekcje. Samodzielnie nauczył się niemieckiego, aby móc studiować niemiecką filozofię. Zob. *Autobiografia Salomona Majmona*. Przeł. L. Belmont. Warszawa 1913, s. 18–32; Por. A. Elon: *Bez wzajemności...*, s. 65–70.

rzymy grupę podoficerów wszystkich wywrotowych partii, gdy zaś pnimy się w górę, morderczo rośnie nasza siła pieniężna<sup>53</sup>. W ocenie autora, emancypacja przyczyniła się do narodzin współczesnego antysemityzmu, ponieważ umożliwiając Żydom wyjście z getta i dając im poczucie wolności, sprowadziła na nich zarazem niechęć motywowaną rywalizacją ekonomiczną i konkurencją społeczną. Silna wspólnota żydowska od razu uwikłała się w zasadniczy konflikt społeczny kapitalizmu, zasilając szeregi nowo powstałych partii politycznych głoszących hasła socjalistyczne, czyli ruchu, którego twórcą był zresztą wyemancypowany Żyd Karol Marks. W rezultacie powstał zamknięty krąg, w którym z jednej strony do Żydów odnoszono się z niechęcią lub wręcz nienawiścią, z drugiej strony sami Żydzi odczuwali ową niechęć lub nienawiść do swych prześladowców. Prowadziło to jedynie do eskalacji napięć — z tym, że w ostatecznym rozrachunku Żydzi stali na znacznie gorszej pozycji, ponieważ byli mniejszością otoczoną dominującą nad nimi większością.

W tak ukształtowanej relacji dla żydostwa nie widać było żadnych szans na poprawę położenia; wprost przeciwnie, Herzl wyraźnie wskazywał, że w procesie tym położenie Żydów będzie się stale pogarszać. Ten pesymistyczny scenariusz podparty jest, zdaniem autora, twardymi argumentami, które odwołują się wyłącznie do analizy faktów i nie mają nic wspólnego z myśleniem życzeniowym. W ten sposób Herzl odżegnywał się od wszelkich opinii i poglądów, częstych w żydowskich środowiskach, że można zaufać bliżej niesprecyzowanym kryteriom, takim jak przeświadczenie o dobroci ludzkiej natury, i opierając się na nich, budować optymistyczny, a na pewno pełen nadziei obraz żydowskiej przyszłości. Niestety, jest to, zdaniem autora, iluzja niebezpieczna dlatego, że zdecydowanie paraliżuje wszelkie próby radykalnego, to znaczy ostatecznego i pełnego, rozwiązania kwestii żydowskiej, zachęca bowiem do bierności lub korzystania jedynie z tego, co dotychczas Żydom zostało podarowane w ramach emancypacji. Jest to ukłon w stronę antysemityzmu, który — jak wskazuje autor — w rzeczywistości nie znosi postawy biernej i wyczekującej lub wręcz uległej, ponieważ mając zdefiniowanego wroga (Żydów), nie wypuści go z garści i nie uwolni, gdyż bez wroga traci własną rację bytu i sam się unicestwia. Owo genetyczne związanie antysemityzmu z Żydami (zgodnie z hasłem, że tam, gdzie Żydzi, tam i antysemityzm) wymaga szczególnego podejścia.

---

<sup>53</sup> T. Herzl: *Państwo żydowskie...*, s. 67. Por.: „In the Ghetto we had become somewhat unaccustomed to bodily labour and we produced in the main but large number of mediocre intellects. Hence, our emancipation set us suddenly within the circle of the middle classes, where we have to sustain a double pressure”. Idem: *A Solution of the Jewish Question...*, s. 12.

Herzl zaznaczał, że sami Żydzi wydają się mieć w sobie coś prowokującego otaczający ich świat, coś, co nie sprzyja procesowi asymilacji. Można nawet przyjąć, że go uniemożliwia. W dawnych czasach był to przede wszystkim wątek religijny związany z odrzuceniem przez Żydów Chrystusa-Mesjasza, co w połączeniu z oskarżeniem ich o Jego zabicie skutkowało niejako „genetyczną” niechęcią lub pogardą dla Żydów (często przemieniającą się w nienawiść), którą chrześcijanie odczuwali. Chrześcijańskie uprzedzenie do Żydów determinowało relację między tymi wspólnotami. W czasach nowszych, kiedy osłabł kontekst religijny, niechęć do Żydów zaczęła mieć podstawy ekonomiczne i polityczne. A asymilacja i połączona z nią emancypacja stały się dla Żydów nieodzowne. Po prostu, przystępując do nowych społeczeństw i opuszczając getto, Żydzi musieli przyjąć reguły panujące w otoczeniu, co od razu skazało ich na konsekwencje uczestniczenia w życiu społecznym. Diagnoza tej sytuacji przedstawiona przez Herzla jest następująca: „Nasz dobrobyt wydaje się zawierać coś prowokującego, gdyż świat od wielu stuleci przyzwyczaił się postrzegać nas jako zasługujących na najwyższą pogardę biedaków. Przez ignorancję i brak wszelkich skrupułów nie zwracano uwagi na to, że nasz dobrobyt ostatecznie osłabia nas jako Żydów i wymazuje naszą odrębność. Tylko prześladowanie zwraca nas z powrotem do starych korzeni, tylko nienawiść naszego otoczenia czyni nas ponownie obcymi. Tym samym jesteśmy i pozostajemy — obojętnie, czy tego chcemy, czy nie — historyczną grupą z pewnymi charakterystycznymi cechami, które wszystkich nas łączą”<sup>54</sup>. Żydzi są więc skazani na własny los, ponieważ cokolwiek zrobią, zawsze pozostaną Żydami w oczach innych. Dlatego też Herzl zalecał, aby poczuł własną tożsamość, poczuł to, że są jednym narodem, a ich ciężkie położenie w tym narodowym poczuciu winno ich umacniać. Autor dostrzega szansę na zbudowanie i rozwój wielkiej żydowskiej wspólnoty narodowej skupionej wokół jednego celu, którym powinno być utworzenie własnego narodowego państwa, i jest w tej kwestii optymistą: „Posiadamy siłę, aby budować państwo, i to państwo wzorcowe. Dysponujemy wszelkimi środkami, zarówno ludzkimi, jak i materialnymi, niezbędnymi do tego celu”<sup>55</sup>.

<sup>54</sup> T. Herzl: *Państwo żydowskie...*, s. 68.

<sup>55</sup> Ibidem, s. 69. Por. T. Herzl: *A Solution of the Jewish Question...*, s. 13.



## Problem terytorium

Jedna z najważniejszych kwestii Herzlowego planu utworzenia państwa żydowskiego sprowadzała się do pytania, gdzie ma ono powstać. Warto zaznaczyć, że w zasadzie dla Herzla problem terytorium żydowskiego państwa nie miał, przynajmniej początkowo, aż tak dużego znaczenia, choć dość szybko się okazało, że jest to dla ruchu syjonistycznego zagadnienie kluczowe. Można zaryzykować stwierdzenie, że w kwestii terytorium Herzl nie miał zbyt dobrego wyczucia i na pewno nie doceniał znaczenia tego zagadnienia dla przeciętnego Żyda. Rychło stało się jasne, że dla nowego ruchu, dla idei, którą głosił jego twórca, sprawa terytorium jest niezwykle ważna, ponieważ w decydującym stopniu wpływa na poparcie dla syjonizmu. Oczywiście, jak zreferowałem na wstępie, Herzl, chcąc przekonać do swego pomysłu różne rodziny żydowskie, w wypadku zarówno Hirscha, jak i Rothschildów musiał mieć na uwadze ich działalność kolonizacyjną w Palestynie. Na pewno jednak Palestyna jako punkt docelowy państwa żydowskiego nie stanowiła początkowo dla Herzla *conditio sine qua non* jego istnienia. Za najważniejsze uznał uwzględnianie realiów politycznych i osiągnięcie ostatecznego celu: utworzenia państwa przy jak największym poparciu światowych mocarstw. Nie może więc dziwić, że Herzl, przechodząc do rozważań dotyczących terytorium przyszłego państwa, problem ten analizował przede wszystkim w aspekcie praktycznym. Pisał: „Co wybrać: Palestynę czy Argentynę? Zrzeszenie weźmie to, co dostanie i za czym opowie się opinia publiczna narodu żydowskiego”<sup>56</sup>. Uwzględnione zatem muszą być dwa warunki: po pierwsze, należy liczyć się z opinią mocarstw i ostatecznie nawet przyjąć to, co zaoferują, po drugie, należy wsłuchać się w głos samego narodu żydowskiego, choć w tym akurat postulacie daje się wyczuć nutę populizmu, ponieważ w twardych realiach politycznych Żydzi nie mieli zbyt wielu atutów i przyparciu do ściany musieliby zdać się na innych<sup>57</sup>. Przyszło więc stanąć przed alternatywą: Argentyna czy Palestyna.

<sup>56</sup> T. Herzl: *Państwo żydowskie...*, s. 72. Por. Idem: *A Solution of the Jewish Question...*, s. 13; D. Vital: *The Origins of Zionism...*, s. 265; W. Laqueur: *The History of Zionism...*, s. 122—123.

<sup>57</sup> Z wszystkich tych ograniczeń Herzl znakomicie zdawał sobie sprawę i wykazywał elastyczność w kwestii terytorium, o czym świadczyć może jego zgoda na brytyjską propozycję dotyczącą Ugandy. Oczywiście, zawsze można to potraktować jako pewien element gry politycznej, a Herzlowi politycznego talentu nie brakowało. Ale wobec groźby niepowodzenia wszelkich negocjacji nawet propozycja Ugandy, która była mało realna, wydała się Herzlowi lepszym rozwiązaniem niż twarde upieranie się przy Palestynie (sprawa Argentyny upadła wcześniej). Niemniej należy pamiętać, że inni działacze ruchu syjonistycznego, z Maksem Nordauem na czele, w kwestii terytorium wykazywali bez-

Argentyna stanowiła obszar dość intensywnej kolonizacji żydowskiej, która początkowo nie napotykała przeszkód ze strony władz tego kraju. Atutem Argentyny były przede wszystkim duże terytoria, zatem dobry dostęp do ziemi, oraz spora odległość od Europy, a więc tradycyjnego źródła antysemityzmu. Herzl podkreślał atuty, pisał o słabym zaludnieniu, dobrym klimacie i ogromnych możliwościach tego kraju, chociaż odnotował też zaniepokojenie Argentyńczyków wywołane rozmiarami i sposobem przeprowadzania dotychczasowej emigracji żydowskiej do tego kraju, ponieważ prowadzona bez politycznego planu, motywowana była przede wszystkim względami ekonomicznymi, a skoro okazało się, że duże grupy żydowskich przedsiębiorców dynamicznie wchodzi na tamtejszy rynek i zagrażają jego równowadze, siłą rzeczy wywołało to niechętnie nastawienie autochtonów. Niemniej autor uważał, że nie jest to taka sytuacja, która uniemożliwiałaby osiedlanie się w Argentynie; problem polega tylko na szybkim zorganizowaniu uporządkowanej i kontrolowanej emigracji, co wiąże się z dojściem do porozumienia z argentyńskim rządem na temat odstąpienia Żydom ściśle określonego terytorium, potrzebnego do utworzenia własnego państwa. Było to zadanie polityczne i Herzl wiedział, że ewentualną masową migrację do Argentyny oraz utworzenie tam żydowskiego państwa poprzedzić muszą negocjacje polityczne, a także polityczne porozumienie między Żydami (reprezentowanymi przez ruch syjonistyczny, a ściślej: przez powołany specjalny organ polityczny Zrzeszenie Żydowskie) i państwem argentyńskim<sup>58</sup>. W tym celu należało też podjąć szeroko zakrojone działania propagandowe w celu uświadomienia oraz przekonania argentyńskiego społeczeństwa, że ewentualna masowa migracja żydowska i tworzenie własnego państwa nie zagrażają ani argentyńskiej suwerenności, ani bezpieczeństwu.

---

kompromisowość — w grę wchodziła wyłącznie Palestyna, i Herzl również dość szybko do tego rozwiązania dał się przekonać.

<sup>58</sup> T. Herzl: *Państwo żydowskie...*, s. 72. Por.: „Argentina is one of the most fertile countries in the world, extends over a vast area, and has a sparse population. The Argentine Republic would derive considerable profit from the cession of a portion of its territory to us. The present infiltration of Jews has certainly produced some friction, and it would be necessary to enlighten the Republic on the intrinsic difference of our new movement”. Idem: *A Solution of the Jewish Question...*, s. 13. Pomysł argentyński szybko upadł, a przyczyniły się do tego dwa czynniki. Najważniejszym wydaje się idea powrotu do Palestyny, która stała się katalizatorem nowego ruchu. Z perspektywy autentyczności ruchu syjonistycznego Palestyna musiała być terytorium dla żydowskiego państwa. Innym czynnikiem była nierealność wariantu argentyńskiego. Trudno wyobrazić sobie na przykład argumenty, które przekonałyby rząd Argentyny do odstąpienia terytorium swego kraju na rzecz utworzenia niepodległego, silnego państwa żydowskiego. Z jakich powodów Argentyna miałaby to uczynić? (W grę nie mogły wchodzić wyłącznie pieniądze, bo taki argument padł). Zob. W. Laqueur: *The History of Zionism...*, s. 95.

Poza wariantem argentyńskim Herzl brał pod uwagę zakładanie żydowskiego państwa w Palestynie. Za Palestyną przemawiały bardzo silne względy historyczne i religijne, których nie można było tak łatwo odrzucić. Herzl znakomicie zdawał sobie sprawę z faktu, że ten wariant może pozyskać dla ruchu dużo większe grono zwolenników i sojuszników z diaspory, ponieważ przynajmniej na pierwszy rzut oka syjonistyczna idea była rozwiązaniem jednego z najważniejszych problemów judaizmu od czasów wygnania po powstaniu Bar Kochby, to znaczy istotnej w judaizmie idei powrotu do Syjonu, powrotu Żydów z kilkusetletniej tułaczki do przypisanej im przez Boga Ziemi Obiecanej — Erec Izrael. Rabini od stuleci głosili hasło powrotu jako ostateczne odkupienie żydowskich grzechów i powrót do równowagi Bożego przymierza. Oczywiście, powrót przyjmował w religijnym ujęciu wymiar mistyczny i metaforyczny, i pomimo że Jerozolima pozostała dla Żydów najważniejszym miejscem na ziemi, raczej trudno było spodziewać się po rabinacie konkretnych działań, które mogłyby doprowadzić do „zwinięcia diaspory” i powrotu do Palestyny. Dominowało oczekiwanie na Mesjasza, który zbawi Żydów i ludzkość, a wtedy droga do Erec Izraela i Jerozolimy zostanie otwarta na wieki. Herzl zdecydowanie zrywał z takim rozumowaniem, choć podkreślał historyczny wymiar Palestyny jako utęsknionego Syjonu dla Żydów. Pisał: „Palestyna z kolei to nasza historyczna ojczyzna. Sama jej nazwa zadziałałaby w potężnym stopniu mobilizująco na nasz naród”<sup>59</sup>. Palestyna miała zatem atuty, z których Herzl świetnie zdawał sobie sprawę, i które mogły być bardzo pomocne, niemniej utworzenie państwa w Palestynie było dużo trudniejszym zadaniem niż uczynienie tego w Argentynie, ponieważ Palestyna od stuleci znajdowała się we władaniu muzułmanów, a konkretnie — Turcji. W tym czasie sama Jerozolima stała się także świętym miejscem dla islamu, trzeciej religii po judaizmie i chrześcijaństwie. Z pewnością nie mogło to ułatwić procesu tworzenia tam państwa żydowskiego<sup>60</sup>. Ale Herzl dostrzegał realną szansę pozyskania Palestyny. Jego zdaniem, mogłoby to dokonać się na drodze

<sup>59</sup> T. Herzl: *Państwo żydowskie...*, s. 72. Por. Idem: *A Solution of the Jewish Question...*, s. 13. Zob. W. Laqueur: *The History of Zionism...*, s. 95.

<sup>60</sup> Należy zdawać sobie sprawę, że problemu arabskiego w Palestynie Herzl nie dostrzegał jako poważnej kwestii, co z perspektywy powstania państwa Izrael w roku 1948 wydaje się sporym niedopatrzeniem. Wydarzenia pokazały, że problem arabski okazał się kluczowy dla syjonistycznej idei, a konflikt początkowo izraelsko-arabski, aktualnie zaś izraelsko-palestyński jest tragicznym pokłosiem zrealizowania idei powrotu do Syjonu. Oczywiście, najważniejsze wydaje się przykładanie właściwej miary i świadomość, że z perspektywy XIX wieku Herzlowi i innym mogło się wydawać, że kwestia arabska nie jest poważną przeszkodą. Niewiele w tamtym czasie wskazywało, że dość szybko w wyniku osłabienia Turcji (po pierwszej wojnie światowej) rozwinie się na tych terenach silny arabski ruch narodowy, który od razu skonfliktuje się z syjonistycznym nacjonalizmem.

zwykłej transakcji handlowej — w owym czasie państwo tureckie pozostawało w stanie głębokiego kryzysu politycznego i gospodarczego, zatem istniały mocne podstawy do uzyskania przez Żydów Palestyny w zamian za gratyfikację pieniężną. Do przeprowadzenia takiej transakcji Żydzi musieliby pozyskać przychylne stanowisko mocarstw, a w tym wypadku ważne znaczenie miały również innego typu niż tylko finansowe argumenty<sup>61</sup>. Herzl zwracał uwagę, że mocnym argumentem dla mocarstw stałyby się gwarancje polityczne, jakich udzieliliby Żydzi, związane, po pierwsze, z bezwzględnym dopuszczeniem przedstawicieli innych religii do miejsc kultu na terenie Palestyny, po drugie, z odpowiednimi gwarancjami w sferze politycznej, dotyczącymi neutralności państwa żydowskiego. Autor podkreślał, że dla Europy państwo żydowskie mogłoby odegrać ważną rolę: „Dla Europy okazałoby się przedmurzem odgradzającym ją od Azji, stalibyśmy się strażnikami cywilizacji w walce z zalewem barbarzyństwa. Pozostalibyśmy neutralnym państwem, będącym w związku z całą Europą, która gwarantowałaby nasze istnienie”<sup>62</sup>. W wizji Herzla państwo żydowskie miałoby pełnić niemal misyjną funkcję obrońcy Europy, stać na straży jej granic i odgradzać ją od azjatyckiego barbarzyństwa<sup>63</sup>. Państwo

<sup>61</sup> Niemniej argumenty finansowe zawsze były brane pod uwagę. Pokazuje to rozmowa, jaką przeprowadził Herzl na początku października 1898 roku w pałacu w Poczdamie z ministrem spraw zagranicznych Cesarstwa Niemieckiego Bernhardem von Bülowem i kanclerzem Chlodwigiem von Hohenlohe. Gdy Herzl przedstawił projekt wyrażenia poparcia Niemiec dla utworzenia państwa żydowskiego w Palestynie, rozmowa potoczyła się tak: „»I pan chce tam założyć państwo«, dopytywał się Hohenlohe z niedowierzaniem. Co na to Turcja? A co ważniejsze, ile pieniędzy mają syjoniści? Herzl wymienił kilka żydowskich fundacji, w tym fundację Rothschildów oraz barona Hirscha, bawarskiego milionera, który sfinansował osiedlenie rosyjskich Żydów w Argentynie. Tylko jego fundacja była warta dziesięć milionów funtów szterlingów. »To dużo!«, wykrzyknął Bülow. I zwrócił się do kanclerza: »Pieniądze mogą załatwić sprawę«. Hohenlohe się nie odezwał”. Podaje za: A. Elon: *Bez wzajemności...*, s. 307. Por. W. Laqueur: *The History of Zionism...*, s. 111.

<sup>62</sup> T. Herzl: *Państwo żydowskie...*, s. 72. Por. Idem: *A Solution of the Jewish Question...*, s. 13.

<sup>63</sup> Owa obrona Europy przed zalewem azjatyckiego barbarzyństwa stała się dla przeciwników syjonizmu ważnym dowodem na rasistowskie zapatrywania i imperialistyczne zapędy Herzla oraz całego ruchu: „This passage [...] is frequently cited as proof of the colonial, imperialist intention of Zionism. However this statement by Herzl must be viewed in light of his vision of the Zionist homeland as an ally of colonized people in their struggle for liberation and restored dignity. See, for example, the passage in his novel *Old-New Land* — Herzl's romantic vision of the New Society of a sovereign Jewry — in which Profesor Steineck, head of the Scientific Institute of the New Society, relates to two foreign visitors, Dr. Loewenberg and Mr. Kingscourt, his hopes for using the Institute's knowledge to open up Africa”. *The Jew in the Modern World: A Documentary History...*, s. 537—538. Przywołane tu dzieło Herzla to jego powieść *Altneuland*, która zgodnie z zamierzeniem autora, miała być fantastyczną wizją przyszłego państwa żydowskiego.

żydowskie byłoby forpocztą europejskiej cywilizacji, gwarantującą wolny dostęp do świętych miejsc chrześcijaństwa dzięki sygnowanej umową międzynarodowej eksterytorialności. W tym znaczeniu Palestyna stała się dla Herzla dobrym rozwiązaniem, a przedstawiając jego zalety, chętnie uderzał w patetyczny ton<sup>64</sup>, choć nadal pozostawał trzeźwym realistą politycznym, zdając sobie sprawę z faktu, że pozyskanie tego terytorium musi dokonać się na drodze twardych negocjacji i niemal transakcji handlowej. Takie spojrzenie na „powrót do Syjonu” bez wątpienia było nowatorskie i niemal rewolucyjne. Herzl zerwał z dotychczasowym tonem dyskursu religijnego w tej materii i zarazem wyzbył się tonu mesjańskiego wizjonerstwa, którego nie uniknął choćby Mojżesz Hess, nie podając konkretnych rozwiązań. W kwestii terytorium autor trzymał się twardego realizmu i starał się z dużą elastycznością ustalać konkrety. Poza wspomnianą alternatywą: Argentyna czy Palestyna, w okresie późniejszym, już po niepowodzeniach związanych z tymi dwoma krajami (przede wszystkim z Palestyną), Herzl wykazał się dużą odwagą, przyjmując propozycję brytyjskiego rządu odnośnie do Ugandy. Najważniejszym i bezwzględny celem było dla Herzla powstanie niepodległego państwa żydowskiego, a sprawa terytorium wydawała się z tej perspektywy drugoplanowa. Oczywiście, po okrzepnięciu ruchu i powstaniu silnej organizacji Palestyna stała się jednym z dogmatów syjonizmu, zatem i dla Herzla nastąpiło pewne przewartościowanie w tej kwestii, niemniej twarde realia i uwarunkowania polityczne stale determinowały jego postępowanie. Dobrym przykładem pragmatyzmu autora było poparcie dla państwa żydowskiego w Palestynie, poparcie, którego oczekiwał od cesarskich Niemiec. Herzl wychowany w kulturze niemieckiej i, jak podkreśla Amos Elon, „głęboko naznaczony żydowską miłością do Niemiec”<sup>65</sup> wierzył w możliwość pozyskania mocarstwa do swych celów. Tym większe było rozczarowanie po niepowodzeniu całego przedsięwzięcia, ale też uświadomiło Herzlowi twarde realia i bezwzględność światowej polityki<sup>66</sup>. Nie załamał się, zmienił taktykę i pracował dalej na rzecz idei żydowskiego państwa.

---

<sup>64</sup> Pisze na przykład: „Utworzylibyśmy międzynarodową straż strzegącą świętych miejsc, a wypełnienie tego obowiązku zagwarantowalibyśmy własnym istnieniem. Owa straż honorowa stałaby się wielkim symbolem rozwiązania kwestii żydowskiej po osiemnastu stuleciach naszych cierpień”. T. Herzl: *Państwo żydowskie...*, s. 72. Por. Idem: *A Solution of the Jewish Question...*, s. 13.

<sup>65</sup> A. Elon: *Bez wzajemności...* s. 303.

<sup>66</sup> Elon w emocjonalnym stylu przedstawia sprawę ewentualnego niemieckiego poparcia dla syjonizmu i utworzenia w Palestynie państwa pod protektorem cesarstwa. Sprawa miała swój finał w październiku 1898 roku, kiedy po spotkaniu w Konstantynopolu z cesarzem Wilhelmem II Herzl ostatecznie stracił nadzieję na pozytywne rozwiązanie. Autor podsumowuje to następująco: „W końcu nic z tego nie wyszło. Hohenlohe,

## Państwo żydowskie — założenia i struktura

Konstruując strukturę przyszłego żydowskiego państwa, Herzl pozostawał pod wpływem nacjonalizmu europejskiego, który swe apogeum osiągnął po zjednoczeniu Niemiec i powstaniu Drugiej Rzeszy. Sukces przede wszystkim Bismarcka po błyskotliwym militarnym triumfie nad Francją w wojnie z 1870 roku być może zainspirował Herzla. Chciał w podobny sposób zmobilizować społeczność żydowską, przekształcić ją w jeden naród mający swoje symbole i kultywujący tradycję opartą na odpowiednio ukształtowanym micie historycznym. Stworzenie tego mitu zostawiał jednak teoretykom, jego interesowała głównie praktyka, toteż opisując przyszłe państwo żydowskie, przede wszystkim skupiał się na konkretnych działaniach mających przynieść wymierne efekty. W *Państwie żydowskim...* sporo miejsca poświęcił utworzeniu Towarzystwa Żydowskiego, organizacji po-myślanej jako wielka korporacja, która działa na zasadach spółki akcyjnej. Jej siedzibą miał być Londyn, a główne zadanie miało polegać na zapewnieniu odpowiednich podstaw ekonomicznych umożliwiających żydowską kolonizację i emigrację do własnego państwa. Autor wzorował się tu na wielkich korporacjach działających na obszarach kolonialnych. Podobnie traktował działalność rzeczony korporacji: „Będzie to czysto handlowe przedsięwzięcie, w związku z czym winno być wyraźnie odróżnione od Zrzeszenia Żydów. Przed Towarzystwem Żydowskim stanie przede wszystkim zadanie likwidacji nieruchomości majątku emigrujących Żydów. Sposób wykonania tego zadania zapobiegnie wszelkim przesileniom, zapewni każdemu bezpieczeństwo, umożliwi także wewnętrzne przemieszczenie się chrześcijańskich współobywateli”<sup>67</sup>. Zadanie Towarzystwa Żydowskiego miało więc polegać na zabezpieczeniu ekonomicznego aspektu emigracji żydowskiej, łącznie z likwidacją przedsiębiorstw i rzemiosła, odsprzedażą majątku na obszarach, które Żydzi opuszczali. Herzl zdawał sobie sprawę, że jest to niezbędny warunek sprawnej i pełnej emigracji mas żydowskich do własnego państwa. Zarazem działalność Towarzystwa na polu czysto ekonomicznym dawała gwarancję zbudowania gospodarczych podstaw państwa, po pierwsze, przez wykup terenów do zasiedlenia, po drugie,

---

Bülów i sułtan — wszyscy się sprzeciwili. Herzl, niedawno jeszcze zachwycony przychylnością Wilhelma, zrozumiał, że łaskawe traktowanie jest politycznym narzędziem i nie musi świadczyć o intencjach monarchy. Cesarz bardzo szybko stracił zainteresowanie całą sprawą. Wiele czynników złożyło się na taki finał. Niemalą rolę odegrała ślepa fascynacja Herzla pruskim »charakterem« i osobowością cesarza”. Ibidem, s. 308. Por. W. Laqueur: *The History of Zionism...*, s. 111.

<sup>67</sup> T. Herzl: *Państwo żydowskie...*, s. 75—76.



zbudowania odpowiedniej infrastruktury gospodarczej, która umożliwiałaby zapewnienie bezpieczeństwa socjalnego i ekonomicznego żydowskiemu kolonistom. Należy przy tym wyraźnie odróżnić zakres działalności Towarzystwa Żydowskiego od Zrzeszenia Żydów. Herzl uważał, że Towarzystwo działa wyłącznie w dziedzinie ekonomicznej, Zrzeszeniu zaś pozostaje działalność polityczna mająca na celu zagwarantowanie odpowiednich warunków politycznych dla ekonomicznych poczynąń Towarzystwa. Do zadań Towarzystwa Żydowskiego poza wskazanym przygotowaniem kolonizacji w sensie wykupu terenów i likwidacji żydowskiego mienia na opuszczanych terenach miało należeć także zorganizowanie odpowiedniej struktury gospodarczej na terenach państwa żydowskiego.

Postulaty Herzla w tym zakresie w dużym stopniu oparte były na ideach socjalistycznej reformy systemu kapitalistycznego. W tym duchu pisał o tworzeniu na wykupionych obszarach specjalnych osiedli robotniczych z majątkiem wspólnotowym, a także zapewnieniu robotnikom godziwych warunków pracy — bezpieczeństwa socjalnego, możliwości zrzeszania się w niezależnych organizacjach (związkach zawodowych) i prawa do siedmiogodzinnego dnia pracy<sup>68</sup>. Opowiadał się także za realizowaną w wielu krajach (Francja, Szwajcaria, Stany Zjednoczone) *assistance par le travail*, to znaczy ideą pomocy przez dokształcanie niewykwalifikowanych robotników i poprawę ich sytuacji na rynku pracy. Praca dla Herzla miała stać się podstawą wychowania i kształtowania odpowiedniej postawy obywatelskiej i patriotycznej, a także niezbędną podstawą tworzenia powszechnego dobrobytu<sup>69</sup>. Oczywiście, autor znakomicie zdawał sobie sprawę, że konieczna jest w tym przedsięwzięciu pomoc silnej organizacji zapewniającej odpowiednie fundusze na zorganizowanie państwowej ekonomii. Taką rolę miało odgrywać Towarzystwo Żydowskie, które zastępowało w tym czasie państwo i przejmowało jego gospodarcze obowiązki. Herzl zdecydowanie odcinał się więc od koncepcji liberalnych w ekonomii, które reprezentowali zwolennicy pełnej wolności rynkowej. Jego idea państwa zdeterminowana była jego opiekuńczą rolą wobec obywateli.

Organem politycznym do czasu utworzenia odpowiednich struktur i ukonstytuowania się państwa żydowskiego miała być, zdaniem Herzla, specjalnie powołana do tego celu instytucja pod nazwą Zrzeszenie Żydów. W zamierzeniu autora, to kierowniczy organ zastępujący zwykle instytucje państwowe w sytuacji, gdy państwa jeszcze nie ma. Herzl zdecydowanie opowiadał się za prymatnością narodu wobec państwa, to znaczy wyznawał pogląd, że naród konstytuuje się, zanim powstanie państwo i to drugie

---

<sup>68</sup> Ibidem, s. 78—84.

<sup>69</sup> Ibidem, s. 84—88. Zob. W. Laqueur: *The History of Zionism...*, s. 92—93.

dla powstania (i istnienia) narodu nie jest konieczne. Naród jednak staje się podstawą bytu państwowego, to znaczy państwo może powstać tylko jako narodowe, czyli takie, w którym naród jest podmiotową zasadą. Herzl dostrzegał tu różnicę między swoim podejściem do istnienia państwa i społeczeństwa a J.J. Rousseau koncepcją umowy społecznej. Naturalne podstawy prowadzące, zdaniem Rousseau, do stworzenia umowy społecznej i w konsekwencji do powstania państwa nie wytrzymywały, wedle Herzla, próby czasu i przestały być obowiązujące. Umowę społeczną zdewaluowały przede wszystkim przemiany społeczne XVIII i XIX wieku połączone z dynamicznym rozwojem nowych stosunków społecznych i ekonomicznych. Pozwoliły one unieważnić podstawową zasadę umowy, która opierała się na przejściu od stanu naturalnego, czyli aspołecznego, do stanu społecznego na zasadzie wyboru mniejszego zła i na dążeniu po wprowadzeniu własności prywatnej do ustabilizowania stosunków międzyludzkich, z zachowaniem poszanowania wolności i własności. Rousseau uznawał tym samym stan społeczny za konieczność, ale opartą na osiągnięciu stabilnego stanu równowagi wynikającego z zachwiania naturalnego, szczęśliwego stanu człowieka, to znaczy stanu aspołecznego. Herzl odrzucał to stanowisko, choć dostrzegał zarazem problem, który z koncepcji Rousseau wynika i przenosi się na obecną sytuację prawną związaną na przykład z sytuacją, kiedy państwa jeszcze nie ma — tak jest w wypadku Żydów — ale działa już pewna wiążąca umowa społeczna, stanowiąca dla narodu podstawę<sup>70</sup>. Różnica między państwem, które mieliby utworzyć Żydzi, a wyzwalaniem się na przykład innych narodów polegała jednak na tym, że w tym drugim wypadku istniały już zawczasu dwa elementy, które do powstania państwa są konieczne, to znaczy naród i zamieszkiwane terytorium. W sytuacji Żydów zaś tego drugiego elementu nie było: „Kolonie uniezależniają się od macierzystych państw, lennicy od suwerenów, nowo zagospodarowywane terytoria od razu konstytuują się jako niepodległe państwa. W istocie państwo żydowskie jest pomyślane jako osobliwy nowy twór, obejmujący nieokreślone terytorium. Jednak państwo formuje się nie [tyle — J.S.] poprzez połączenie kilku skrawków terytoriów, ile raczej dzięki pewnej liczbie ludzi, zjednoczonych pod w pełni suwerenną władzą”<sup>71</sup>.

Suwerenność i reprezentatywność władzy wydawały się Herzlowi najważniejszym czynnikiem państwowotwórczym. Z tego też względu

---

<sup>70</sup> Pisał o tym tak: „Dla nowoczesnych państw konstytucyjnych rodzi się wszakże pytanie, czy umowa społeczna, choć z niewskazanymi wprost, ale jednak niezmiennymi zasadami, istniała już przed ustanowieniem konstytucji bez żadnego praktycznego interesu”. T. Herzl: *Państwo żydowskie...*, s. 122. Zob. W. Laqueur: *The History of Zionism...*, s. 93—94.

<sup>71</sup> T. Herzl: *Państwo żydowskie...*, s. 122.

wskazywał, że naród tworzy podmiotową, terytorium zaś przedmiotową podstawę istnienia państwa. Z tych dwóch ważniejsza wydaje się podstawa podmiotowa, ponieważ mogą istnieć narody, które swego terytorium nie posiadają, ale suwerenną władzę mieć mogą. Żydzi zatem, według Herzla, tworząc naród, tworzą zarazem wystarczające warunki do powstania suwerennej, reprezentującej ich władzy, nawet w sytuacji gdy brak przedmiotowego warunku zaistnienia państwa, czyli własnego terytorium. W tym znaczeniu uznał Herzl konieczność powołania specjalnego żydowskiego organu politycznego mającego pełnię władzy wykonawczej — gestora, który stworzy podstawy ukształtowania konstytucyjnego państwa prawa na przyznanym narodowi żydowskiemu terytorium. Musi to być organ kolegialny, mający legitymację do reprezentowania narodu żydowskiego w aktualnej sytuacji, i takim organem powinno być, wedle Herzla, Zrzeszenie Żydów<sup>72</sup>.

Zrzeszenie Żydów jako prawnie ustanowiony polityczny reprezentant żydowskich interesów wyłoni się ze środowiska diaspory, które zaakceptowało plan Herzla. Autor nie miał wątpliwości, że uda mu się zorganizować takie kolegialne ciało zaufanych mężów reprezentujących wysokie walory etyczne oraz intelektualne. Ich zadaniem będzie przygotowanie masowej migracji żydowskiej, przygotowanie odpowiedniego terytorium do zasiedlenia, sprawowanie kontroli nad wszystkimi aspektami życia zarówno na terenie zasiedlanym, jak i w diasporze w gronie Żydów, którzy jeszcze pozostają na zamieszkanym obecnie obszarach. Herzl silnie podkreślał suwerenność tego organu i jego prawną legitymację. Zrzeszenie Żydów miało być najwyższym autorytetem i reprezentantem jeszcze nieistniejącego żydowskiego państwa: „Na zewnątrz Zrzeszenie musi spróbować [...] stać się uznawanym reprezentantem państwa. Autorytet — potrzebny wobec rządów — może czerpać dzięki uznaniu Zrzeszenia przez większość Żydów. Wewnątrz, to znaczy w odniesieniu do narodu żydowskiego, Zrzeszenie powoła do życia wszystkie niezbędne w pierwszej kolejności instytucje — komórki pierwotne, by posłużyć się terminologią biologiczną, z których w okresie późniejszym powinny wyłonić się wszystkie instytucje publiczne państwa żydowskiego. Pierwszym i podstawowym celem jest [...] uzyskanie zapewnionego prawem międzynarodowym suwerennego terytorium, w pełni zaspokajającego nasze słuszne potrzeby”<sup>73</sup>. Autor wskazywał więc nadrzędny i pierwszorzędny cel działalności tego organu politycznego: uzyskanie drogą polityczną niezależnego terytorium, na którym może powstać przyszłe państwo żydowskie. *Novum* w stosunku do dotychczas-

<sup>72</sup> Ibidem, s. 125. Zob. D. Vital: *The Origins of Zionism...*, s. 265.

<sup>73</sup> T. Herzl: *Państwo żydowskie...*, s. 127.

wych prób kolonizacji jakiegoś terytorium przez Żydów był „niepolityczny” charakter takiego działania, w dużym stopniu realizowanego z inicjatywy pewnych organizacji lub niezrzeszonych osób żydowskiego establishmentu (działalność barona Hirscha i domu Rothschildów). Teraz, według Herzla, miała się dokonać gwałtowna zmiana strategii działania i zasiedlenie terytorium (jak się okazało ostatecznie, Palestyny) miało nastąpić w wyniku zaplanowanych i skutecznie przeprowadzonych działań politycznych, nastawionych na pozyskanie międzynarodowej zgody, udzielonej narodowi żydowskiemu, na powstanie niepodległego państwa.

Struktura przyszłego państwa żydowskiego, jak je opisywał Herzl, była wypadkową jego przekonań dotyczących wizji państwa narodowego w ogóle i wyniesionej z rodzinnej monarchii Habsburgów koncepcji demokratycznego państwa skupiającego wiele językowych i etnicznych grup. W wielu punktach Herzl łączył kilka rozwiązań przeniesionych z krajów europejskich. Przede wszystkim zatem upodobanie do niemieckiego modelu państwowego, z silnym wyeksplikowaniem cech narodowych, wielokulturowość Austro-Węgier, a także jej wielojęzyczność. Kwestie symboli narodowych i państwowych były, zdaniem Herzla, ważne z powodu kształtowania silnego poczucia narodowego wobec, jak by nie patrzeć, ogromnego zróżnicowania żydowskiej diaspory. I właśnie stworzenie z tej mozaiki jednej narodowej wspólnoty było zadaniem, które postawił Herzl przed gestorem — Zrzeszeniem Żydów. Poza zagospodarowaniem terytorium — zbudowaniem administracji oraz infrastruktury państwowej, jednym z najważniejszych zadań Zrzeszenia było także umożliwienie uchwalenia nowoczesnej konstytucji, a tym samym stworzenie odpowiedniej podstawy ustrojowej. Odnośnie do konstytucji i formy ustrojowej przyszłego państwa Herzl napisał: „Jednym z najważniejszych organów, które powoła Zrzeszenie, będzie rada złożona z konstytucjonalistów. Jej zadanie to przygotowanie możliwie dobrej, nowoczesnej konstytucji. Myślę, że dobrą konstytucję powinna charakteryzować umiarkowana elastyczność. [...] Za najlepsze formy państwowości uważam monarchię demokratyczną i arystokratyczną republikę. Forma państwowości i podstawa rządzenia muszą wzajemnie się równoważyć. Jestem gorącym zwolennikiem instytucji monarchii. Jednak nasze dziejowe trwanie zostało przerwane na tak długi czas, że tej formy państwowości nie jesteśmy w stanie zrealizować. [...] Dlatego skłaniam się ku republice arystokratycznej”<sup>74</sup>.

Państwo żydowskie w wersji, jaką proponował Herzl, miało więc być republiką arystokratyczną i pierwowzoru takiego ustroju upatrywał au-

---

<sup>74</sup> Ibidem, s. 130—131. Zob. M. Georg: *Theodor Herzl...*, s. 74.

tor w renesansowych republikach włoskich. Ważnym elementem przyszłego republikańskiego ustroju miała być także równość wszystkich wobec prawa i wolność wyznania, co sprawi, że państwo nie będzie w żaden sposób przymuszało do judaizmu i nie przejmie ustroju teokratycznego<sup>75</sup>. Przyszły kraj miał być, zdaniem Herzla, ostoją wolności i tolerancji. Dotyczy to również innych narodowości, które w ramach państwa żydowskiego uzyskają konstytucyjne gwarancje swobody wyznania i pełnię praw obywatelskich. Autor zalecał wprowadzenie najnowszych rozwiązań ustrojowych korzystnych dla harmonijnego rozwoju wewnętrznego. Właśnie przed gestorem, czyli Zrzeszeniem Żydów, postawił Herzl zadanie opracowania podstaw bezpiecznej i nastawionej na dynamiczny rozwój struktury ekonomicznej oraz społecznej. Żydowskie państwo musi, jego zdaniem, być nowoczesne i dostatnie, ponieważ tylko wtedy stanie się realną szansą przyciągnięcia większości żydowskiej społeczności i przekształcenia ruchu syjonistycznego w ruch masowy. Herzl żywił przekonanie, że w dobie ogromnego postępu technicznego jest to w pełni możliwe. Postulował: „Tam, gdzie pojawiajemy się my, współcześni, uzbrojeni w najnowsze zdobycze techniki, zamieniamy pustynię w kwitnący ogród. Obecnie, aby zbudować miasto, potrzebujemy tylu lat, ilu wcześniej potrzebowano stuleci — niezliczonych przykładów daje na to Ameryka. Odległości pokonuje się niczym przeszkody. Skarbiec nowoczesnego ducha zgromadził już niezmierzone bogactwa; każdy dzień je pomnaża, setki tysięcy umysłów stale pracuje i bada każdy zakątek ziemi, zaś jakiekolwiek nowe odkrycie już w następnej chwili staje się własnością świata. My sami w naszej żydowskiej ziemi zastosujemy każdą nowinkę”<sup>76</sup>. Herzl prezentował więc nowoczesną i optymistyczną wizję stałego postępu ludzkości. Państwo żydowskie miało się znakomicie w nią wpisywać, pozostając w światowej czołówce państw dokonujących zmian zarówno ekonomicznych, jak i politycznych. Korzyści z powstania niepodległego państwa żydowskiego będą, wedle autora, niepodważalne. Przede wszystkim zniknie odwieczny konfliktogeny antyjudazm,

<sup>75</sup> Ten punkt koncepcji Herzla musiał wywołać zdecydowaną krytykę środowiska rabinackiego. Faktyczne odrzucenie religii jako podstawy tożsamości żydowskiej musiało Herzla i jego pomysł dyskwalifikować w oczach wielu. Z całą pewnością grona zwolenników nie powiększały mu takie stwierdzenia: „Wiara bez wątpienia trzyma nas razem, ale wiedza czyni nas wolnymi. Nie pozwolimy na urzeczywistnienie teokratycznych zapędów naszych duchownych. Będziemy ich mocno trzymać w ich świątyniach, tak jak zawodowe wojsko trzyma się w koszarach. Wojsku i duchowieństwu należą się duży szacunek i wynagrodzenie, tak jak wymaga tego służba. Jednak nie mogą mieszać się w sprawy państwa, które ich legitymizuje, gdyż poprzez to mogą wywołać zewnętrzne i wewnętrzne trudności”. T. Herzl: *Państwo żydowskie...*, s. 133.

<sup>76</sup> Ibidem, s. 138—139.

przybierający współcześnie postać rasowego antysemityzmu. Ponadto przenosiny Żydów zmieniają uwarunkowania ekonomiczne w ich dotychczasowych miejscach zamieszkania. Żydzi zwolnią po prostu wiele sfer gospodarczych, które wypełnić z powodzeniem będą mogli ich dotychczasowi chrześcijańscy sąsiedzi. Herzl nie miał wątpliwości, że stanie się to z obopólną korzyścią, a ponadto może — w dłuższej perspektywie — zmienić niechętną, często wyrastającą z podłoża ekonomicznego, postawę wobec Żydów<sup>77</sup>.

Idei syjonistycznej nie traktował Herzl jako utopii bądź czystej fantazji. Widział możliwość zrealizowania żydowskiej wizji własnego państwa, uważał to za konieczność wynikającą z wyłonienia się nowego antysemityzmu, a także z ostatecznej porażki emancypacji i asymilacji Żydów. Zmiany, jakie zachodziły w Europie porewolucyjnej i kapitalistycznej, industrializacja, wzrost świadomości narodowej były czynnikami sprzyjającymi także środowisku żydowskiemu, które po wiekach zamknięcia w diasporze stopniowo otwierało się na świat zewnętrzny. Herzl wielką nadzieję pokładał w rozwoju żydowskiej świadomości narodowej, którą traktował jako naturalne przedłużenie dotychczasowej tradycji wyrastającej z żydowskich korzeni. Tradycyjną koncepcję religijną narodu wybranego przekształcił Herzl w koncepcję narodu w rozumieniu świeckim, to znaczy narodu jako podmiotu państwowotwórczego. Elementem konstytutywnym takiego narodu nie miała już być religia i przymierze Izraela z Bogiem, lecz świecka świadomość i poczucie narodowej odrębności związane z przynależnością kulturową, historyczną oraz polityczną. Czynnikiem decydującym było tu także uświadomienie sobie podstawowego prawa do wolności, i to zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i powszechnym, z tym że wolność jednostki stanowiła, w rozumieniu Herzla, wypadkową wolności powszechnej: tylko dzięki wolności w wymiarze narodowym możliwe wydaje się zrealizowanie wolności indywidualnej. Według Herzla, Żydzi mają wiele do zaoferowania światu, mogą przyczynić się do ogólnego rozwoju ludzkości, wpłynąć na powiększenie wspólnego dobrobytu, i to zarówno gospodarczego, jak i politycznego. Ale to społeczność międzynarodowa musi dać Żydom możliwość udowodnienia swej przydatności, a stanie się tak, zdaniem autora, wyłącznie po przydzieleniu narodowi żydowskiemu terytorium, na którym powstanie niepodległe praworządne państwo żydowskie. Idea powstania takiego państwa stała się ostatecznym celem koncepcji Herzla. Żył przy tym nieodparte przekonanie, że jego braci stać na realizację tej idei, na mityczny powrót do Syjonu i na wolne życie w pokoju: „Jeśli Żydzi zechcą, będą mieli swoje państwo. Musimy w końcu żyć jako

---

<sup>77</sup> Ibidem, s. 142—143.



ludzie wolni na swojej ziemi i w spokoju umierać w naszej ojczyźnie. Świat sięgnie wolności dzięki naszej wolności, poprzez nasze bogactwo zostanie wzbogacony, będzie powiększony naszą wielkością. Wszystko, czego użyjemy dla podniesienia naszego dobrobytu, będzie działać z całą mocą i korzyścią dla dobra ludzkości”<sup>78</sup>.

---

<sup>78</sup> Ibidem, s. 145. Zob. M. Georg: *Theodor Herzl...*, s. 87; W. Laqueur: *The History of Zionism...*, s. 95—96.



CZĘŚĆ CZWARTA

# MAKS NORDAU





## Rozdział I

# Biografia

Życie i intelektualna aktywność Simona Maksymiliana Südfelda, czyli późniejszego Maksa Nordaua, mogą być klasycznym przykładem losów żydowskiego intelektualisty w epoce asymilacji, emancypacji i antysemityzmu. Jego nieprzeciętny umysł zostawił trwały ślad na teoretycznym kształcie ruchu syjonistycznego. Zarazem jednak — o czym nie wolno zapominać — Nordau był wielkim filozofem i pisarzem oddanym sprawom ogólnoludzkim. Jako dziecko swej epoki, z wielką troską, przez pryzmat pesymizmu, postrzegał dzieje człowieczeństwa wkraczającego w nowoczesność.

Nordau urodził się jako Simon Südfeld w Peszcie 29 lipca 1849 roku w niezamożnej rodzinie ortodoksyjnych Żydów<sup>1</sup>. Diaspora żydowska w stolicy Węgier należała do najsilniejszych na terenie monarchii Habsburgów i nieprzypadkowo z jej grona wyłoniło się wielu ważnych intelektualistów żydowskich. Gabriel Südfeld, ojciec Nordaua, był jednak emigrantem i pochodził z Prus, gdzie w diasporze pełnił funkcję rabina. Z powodów finansowych przeniósł się do Pesztu i zaczął pracować jako nauczyciel. Mały Maksymilian odebrał bardzo tradycyjne żydowskie wykształcenie, ale ojciec zadbał także o odpowiednią edukację świecką obejmującą naukę języków (między innymi klasyczne: łacina i starogreka).

Nordau jeszcze jako Südfeld skończył także katolicką szkołę podstawową, a następnie studiował medycynę, którą ukończył na uniwersytecie w rodzinnym mieście w 1872 roku. Jeszcze przed studiami Nordau zdradzał zainteresowania historycznoliterackie, co szybko sprawiło, że rozpoczął aktywną działalność literacką i z tego okresu pochodzą jego pierwsze teksty<sup>2</sup>. Już wtedy zdecydował także o swej przyszłości i mimo pozytywnego

---

<sup>1</sup> N. Summer: מאקס נארדאוו. מאנגראפיע. New York 1937, s. 8.

<sup>2</sup> W *Jewish Encyclopedia* odnotowano, że już w 1863 roku Nordau pisywał poematy i eseje, a dwa lata później aktywnie działał jako krytyk literacki w piśmie „Der Zwischen-

zakończenia studiów medycznych wybrał pracę dziennikarską i literacką, choć w okresie późniejszym praktykował także jako lekarz. Zaraz po ukończeniu studiów Nordau wyjechał do Wiednia w celu odbycia obowiązkowej służby wojskowej (służył jako chirurg wojskowy). Po zakończeniu służby wyjechał w kilkuletnią podróż po krajach Europy. Przed pierwszym etapem podróży, którym był Berlin, Simon Maksymilian Südfeld zmienił nazwisko na Maks Nordau, co miało związek z jego widoczną już wtedy fascynacją kulturą niemiecką i podjętą decyzją o asymilacji. Südfeld-Nordau stał się zwolennikiem kulturowej asymilacji żydostwa ze światem zewnętrznym, a wyznacznikiem tej asymilacji miało być przyjęcie przez aszkenazyjskich Żydów kultury niemieckiej i zaakceptowanie jej jako własnej<sup>3</sup>. Nordau odwiedził kilka krajów Europy, pracował jako korespondent dla kilku gazet, ostatecznie w roku 1880 przeprowadził się na stałe do Paryża, w którym mieszkał już do końca życia<sup>4</sup>.

W Paryżu poza praktyką lekarską Nordau podjął intensywne studia nad historią społeczną Europy i wydał swą pierwszą wielką pozycję społeczno-historyczną pod tytułem *Paris unter der Republik. Dritten Neue Bilder*. Była to próba spojrzenia na kondycję społeczeństwa francuskiego pod rządami republikańskimi, co opisywał na podstawie swych obserwacji paryskich. W roku 1882 Nordau nostryfikował tytuł medyczny, co sprawiło, że zdobył dobrą pozycję zawodową, a to zapewniło mu niezależność

---

act". Następnie, w okresie studenckim, był korespondentem kilku innych gazet: [www.jewishencyclopedia.com/articles/11585-nordau-max-simon](http://www.jewishencyclopedia.com/articles/11585-nordau-max-simon). (Data dostępu: 14.12.2012). *Encyclopedia Judaica* wylicza kilka gazet, z którymi współpracował: „In 1867 he joined the staff of the »Pester Lloyd«, and in time he became a correspondent for leading newspapers in the »Western Word«, including the »Vossische Zeitung« in Berlin, the »Neue Freie Presse« in Vienna and »La Nación« in Buenos Aires, Argentina”. [www.encyclopedia-judaica.us](http://www.encyclopedia-judaica.us). (Data dostępu: 16.12.2012). Szczegółowe informacje dotyczące dziennikarskiej działalności Nordaua we wczesnym okresie jego życia przedstawiają się następująco:

צו 41 אָר האָט נאַרדוי אָנגעהויבן זיין ליטעראַרישע טעטיקייט נאָך זייענדיק א יונגער סטודענט. ער האָט געשריבן לידער עסייס און קורצע דערציילונגען. אין יאָר 1865 איז ער געוואָרן דער הויפט מיטארבעטער אין א צייטונג וואָס האָט זיך גערופן "צווישענ-אקט". ווען ער איז אוניווערזיטעט האָט ער אָנגעהויבן שרייבן אין "פעסטער לאיד" אן אונגאַרישע צייטונג, וואו ער איז געבליבן א שטענדיקער מיטארבעטער פאר זעקס יאר צייט.

N. Summer: ...מאַנאַגראַפֿיע. מאַקס נאַרדוי, s. 13. Opis wczesnej działalności dziennikarsko-pisarskiej musi budzić podziw, wszak Nordau zaczął działać na tym polu, mając zaledwie czternaście lat!

<sup>3</sup> N. Summer: ...מאַנאַגראַפֿיע. מאַקס נאַרדוי, s. 13. Przesadzony wydaje się pogląd, że Nordau zdecydowanie zerwał z judaizmem.

<sup>4</sup> W stolicy Francji mieszkał przez kilka miesięcy między 1876 i 1878 rokiem. Następnie wrócił do Budapesztu i krótko pracował tam jako lekarz. Po roku 1880, kiedy osiadł w Paryżu na stałe, powstały tam największe jego dzieła:

יאָר 1880 פאַרלאָזט נאַרדוי זיין היימלאַנד בודאַפּעסט און באַזעצט זיך אלס שטענדיקער תושב אין דער שטאָט אין פאַריז, וואו ער האָט כמעט זיין גאַנצן לעבן פאַרבראַכט און געשאפן זיינע געניאַלע ווערק.

Ibidem, s. 13.



finansową<sup>5</sup>. Najwięcej satysfakcji przynosiła mu jednak praca w dziedzinie nauk społecznych. Nordau był w pewnym sensie dzieckiem swoich czasów, znakomicie wykształcony, ze świetnym warsztatem, z lekkim piórem i bardzo krytycznie nastawionym umysłem. Zdecydowanie opowiadał się za pozytywistyczną wizją świata i przeświadczeniem o ciągłym i dynamicznym postępie cywilizacyjnym; z tego powodu odrzucał i krytykował stary porządek społeczno-polityczny, uważając go za przyczynę wszelkiego zła dławiącego społeczeństwa i ludzi. Jego krytyka osiągnęła apogeum w pierwszej ważnej pozycji, która rozślawiła jego imię w wielu postępowych kręgach w Europie<sup>6</sup>, opublikowanej w 1883 roku pod tytułem *Conventiōnelle Lügen der Kulturmenschheit*. Książka wydana w Lipsku okazała się odważną próbą rozliczenia kondycji ludzkiej z perspektywy historycznej i należy podkreślić, że była zdecydowanie negatywną oceną stanu ludzkości, czego przyczynę widział autor przede wszystkim w najwyższych czynnikach sprawujących władzę nad poszczególnymi społecznościami. Krytyka dotyczyła głównie monarchii i arystokracji, a także tradycyjnej religii, która jedynie podtrzymuje stary porządek. Bezprawie, korupcja, despotyzm i nieliczenie się z prawami jednostek, wszystko to dławi społeczeństwa i sprawia, że rozwój i postęp pozostają zagrożone. Nordau proponował rozwiązanie za pomocą zmiany dotychczasowego stanu społecznego, a podstawą nowych relacji miała stać się idea, która do końca życia pozostała główną zasadą jego filozofii — idea „solidarianizmu”, czyli powszechnej ludzkiej solidarności, która winna zastąpić dotychczasowe niezdrowe relacje społeczne. Książka wywołała pewien szok, zwłaszcza wśród starych monarchii — głównie w Austro-Węgrzech i w Rosji, gdzie specjalnymi dekretemi władców została zakazana<sup>7</sup>. Rozpoczął się okres niezwykle płodnej aktywności naukowej Nordaua. W roku 1885 opublikował następną pozycję o tematyce społecznej pod tytułem *Paradoxe der conventionellen*

<sup>5</sup> Warto podkreślić, że Nordau nie zaprzestał badań związanych z medycyną. Łączył to jednak w dość niezwykły sposób ze swymi zainteresowaniami humanistycznymi, co spowodowało, że zastosował język medyczny do diagnozy kondycji człowieczeństwa.

<sup>6</sup> Książka została przełożona na piętnaście języków, w tym na język chiński i japoński. Zob. [www.encyclopediajudaica.us](http://www.encyclopediajudaica.us). (Data dostępu: 16.12.2012).

<sup>7</sup> W Rosji i monarchii Habsburgów książka została uznana za jawnie rewolucyjną i przewrutową:

דאיבער דער וועלט ווערט נאָרדאָים נאָמען ערשט באקאנט מיט דער דערשיינונג פון זיין ערשטן געניאלן צייט. ענער ווערק פון זיין פעדער — "די קאָנווענציעלע ליגענעם די קולטור מענשהייט". דאָס דאָזיקע ווערק איז ערשינען אין יאָר 1883 אין לייפציג אין האָט פאראורזאכט ארעוואָלוציע אין דעם גייסטיקן לעבן פון יענער צייט. עס איז כמעט איבערזעצט געוואָרן אין אלע אייראָפּיאישע שפראכן. אין רוסלאַנד און עסטרייך איז דאָס דאָזיקע ווערק פאַרבאָטן געוואָרן פון די רעגירונגס־צענזור. מחמת זיינע רעוואָלוציאָנערע געדאנקען, וועקע ער זאָגט ארויס אין דעם דאָזיקן ווערק.

N. Summer: ... מאַקס נאָרדאָ, s. 14.

*Lügen*, która była kontynuacją jego badań nad ludzkością w kontekście jej patologii, zagrożeń i mówiąc językiem medycznym — opisaniem stanu chorobowego. W tekstach tych przebija mocno pesymistyczny pogląd na cywilizację i człowieka, oceną tą Nordau wpisuje się w klimat końca XIX wieku, czasu pesymizmu i fatalizmu. Zaowocuje to w późniejszym okresie porównaniem do wizji Nietzschego i Tołstoja, ale także w okresie syjonistycznym przyczyni się do głoszenia haseł odnowy i w pewnym sensie dostrzegania w judaizmie „wyzwoliciele” od powszechnej degrengolady moralnej, rozchwiania emocjonalnego człowieka oraz ludzkości.

Jeszcze większe kontrowersje wywołała następna pozycja Nordaua, wydana w 1893 roku książka pod tytułem *Entartung — Degeneracja*. Szczególnie mocno uderzyła ona w środowiska twórców i artystów, ponieważ autor postawił tezę, że wielokrotnie bodźcem do podejmowania twórczości literackiej i artystycznej jest skłonność do myślenia i zachowań, które są symptomatyczne dla stanów choroby psychicznej. W konkluzji więc wiele dzieł uważanych za przełomowe i ważne dla kultury powstało w wyniku chorobliwego odchylenia od właściwych norm zachowań i myślenia. Nordau pomówił tym samym całą kulturę o zdegenerowanie — użył terminu, który wprowadził Cesare Lombroso — a przykładów szukał w takich postaciach, jak Friedrich Nietzsche na polu filozofii, Lew Tołstoj, Henrik Ibsen w literaturze, czy Richard Wagner w muzyce. Stosując język medycyny, zdiagnozował kulturę i cywilizację jako rezultat „szaleństwa twórczego”, przejawiającego się wielokrotnie w przekraczaniu granicy normalnych, zdrowych zachowań. Z tej perspektywy autor ostro krytykował twórczość opartą na egoizmie, spirytualizmie, symbolizmie, egomanii, mistycyzmie czy nawet diabolizmie, ponieważ będąc rezultatem chorej wyobraźni twórców, została rozciągnięta na całość ludzkości jako obraz prawdziwej natury ludzkiej. Ten fałsz powoduje, zdaniem autora, dalsze konsekwencje, bo społeczeństwo, którego kultura oparta jest na szaleństwie, szybko się degeneruje, tracąc poczucie wartości wszystkiego. Sztuka zatracza wartość samego piękna, staje się szokująca i niezrozumiała, przekracza wszelkie granice dobrego smaku, a razem z tym następuje upadek moralny i ludzkość jako całość zmierza do niechybnej katastrofy. Dzieło Nordaua, ostro krytykowane w wielu środowiskach, w pewien sposób doczekało się właściwej oceny dopiero w XX wieku. Jego naukową wartość doceniono po drugiej wojnie światowej, a książkę wydano ponownie w Stanach Zjednoczonych w 1968 roku jako ważną pozycję akademicką<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> „Even more controversial was *Entartung* (1892; *Degeneration*, 1895), in which Nordau subjected major figures and trends in European art and literature to scathing denunciation. Applying Cesare Lombroso's term »degeneracy« to the works of such men as Nietzsche, Tolstoy, Wagner, Zola, Ibsen, and such phenomena as symbolism, spiritu-

Lata dziewięćdziesiąte były okresem bardzo wytężonej pracy Nordau, powstały prace związane z podjętą wcześniej tematyką. Najważniejsze z nich to: *Seelenanalysen, Das Recht zu Lieben, Drohnenschlacht*. Wszystkie podjęły problem moralnego upadku współczesnego społeczeństwa. Autor krytykował w nich bardzo ostro wszelkie koncepcje naprawy społecznej odwołujące się do idei stworzenia nowego człowieka, „nadczołowieka”, słusznie wskazując, że takie podejście jedynie antagonizuje ludzi, wprowadzając ich podział ze względu na jakieś cechy, które łatwo można przekształcić w uwarunkowania fizyczne. Tym samym Nordau odcinał się od zdobywającej dużą popularność w tamtym czasie koncepcji ludzkich ras, wyróżnianych w aspekcie uwarunkowań fizjologicznych. Jeśli autor używał pojęcia „rasa”, to rozumiał je w kontekście kulturowym, a nie fizycznym, i jedynie w wymiarze kulturowym, za pomocą idei solidarności społecznej, szukał rozwiązań dla ludzkości<sup>9</sup>.

W tym czasie nastąpił także ważny zwrot Nordaua w stronę szerszego podjęcia problemu żydowskiego, choć należy podkreślić, że tematyka ta nie była mu obca już w latach wcześniejszych. Przede wszystkim Nordau uważał, że wyjściem dla żydostwa jest przyjęcie składanej diaspory oferty emancypacji i dążenie do asymilacji. Bez wątpienia był on zafascynowany kulturą niemiecką, o czym świadczy to, że w języku tym się wypowiadał i tworzył, nie bez znaczenia pozostaje także fakt zmiany nazwiska na takie, a nie inne. Stosunkowo wcześniej zauważył problem rodzącego się w nowej postaci antysemityzmu, który, według niego, w dużym stopniu utrudniał przebieg procesu asymilacji żydowskiej w ramach niemieckiego społeczeństwa. Pewnym przełomem (podobnie zresztą jak w wypadku Herzla) okazała się dla niego sprawa Alfreda Dreyfusa. Niemniej jednak nie ona

---

alism, egomania, mysticism, Parnassianism, and diabolism, Nordau predicted the coming of a human catastrophe of unprecedented proportions. An entire literature developed over *Degeneration*, including a rebuttal in book form by George Bernard Shaw. More than 60 years after its first publication, *Degeneration* continued to be the subject of doctoral dissertations accepted by American universities; the book was republished in New York in 1968”. [www.encyclopediajudaica.us](http://www.encyclopediajudaica.us). (Data dostępu: 16.12.2012). Nordau uważał, że rozwojowi takiego rodzaju twórczości sprzyja postępująca mechanizacja życia ludzkiego, sprowadzenie człowieka do roli trybu w wielkiej maszynierii produkcji fabrycznej, wskutek czego następuje dehumanizacja i alienacja człowieka, a to sprzyja destrukcji życia społecznego. Zob. N. Summer: ...מאקס נארדוי. מאנגראפיע, s. 14–15.

<sup>9</sup> Kontrowersje wokół poglądów „rasowych” Nordaua rozwinął Shlomo Sand. Wydaje się jednak, że nie ma racji, przypisując Nordauowi stanowisko rasizmu fizycznego. Zob. N. Summer: ...מאקס נארדוי. מאנגראפיע, s. 17–18. Autor ten twierdzi, że Nordau ostro rozprawiał się z koncepcją nadczołowieka Nietzschego, dostrzegając w niej — nawet wbrew intencjom niemieckiego filozofa — świetne podłoże wszelkich koncepcji rasistowskich odwołujących się do różnic fizycznych między ludźmi i dzielących ich na rasy lepsze i gorsze. Zresztą późniejsze lata pokazały słuszność tego stanowiska.

skłoniła Nordaua do aktywniejszego zaangażowania się w sprawy żydowskie. Właściwie można przyjąć, że była ona tylko jednym z wielu impulsów, a najważniejszym czynnikiem stało się narastające przeświadczenie o niebezpieczeństwie, jakie płynie z rosnącego w siłę antysemityzmu, który w postaci rasowej wydawał się Nordauowi o wiele bardziej groźny niż dotychczasowy „tradycyjny” antysemityzm odwołujący się do antyjudajizmu.

Z pewnością ważnym wydarzeniem w życiu Nordaua było poznanie Teodora Herzla. Po raz pierwszy spotkali się w Paryżu w roku 1892, zatem na dwa lata przed wybuchem afery Dreyfusa, ale to, co połączyło ich już wtedy, to problem antysemityzmu. Dla ścisłości należy dodać, że to Herzl zabiegał o spotkanie ze sławnym Nordauem, który z pewnością pozostawał dla niego wielkim wzorem intelektualisty, a także dziennikarza<sup>10</sup>. Bez wątplenia, Nordau był dla Herzla autorytetem i myślicielem, z którego zdaniem należało się liczyć, ale także kimś, kogo warto mieć po swej stronie. Sława Nordaua wykraczała zdecydowanie poza środowisko żydowskie — poczuwał się wszak do bycia obywatelem wielkiej kultury niemieckiej, a szerzej — kultury europejskiej, i być może już po pierwszym spotkaniu intencją Herzla było podjęcie z Nordauem współpracy, zwłaszcza że obaj szybko znaleźli wspólną troskę — problem żydowski. Innymi słowy, Nordau dawał Herzlowi silną rekomendację intelektualną i co najważniejsze, był teoretyczną podporą dla powstającego ruchu syjonistycznego<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> פונקט ווי ביי הערצלען, איז אויך ביי נאָהדוין דער שליסל עו זיין צוריקער אין דעם שוים פון אידנטום — דער אַנטיסעמיטיזם, וואָס האָט זיך באַזונדעס אויסגעצייכנט מיט זיינע ברוטאַליטעמעטן און געמיינהייטן אין דעם לעצטן פערטל פון גינצענטן יאָרהונדערט.

Ibidem, s. 19. W *Encyclopedia Judaica* czytamy: „The Jewish problem was never foreign to Nordau's thoughts. His revulsion against antisemitism is reflected in his essay on Jacques Offenbach entitled »The Political Hep! Hep!« included in *Aus dem wahren Milliardenlande* (an abridged translation entitled *Paris Sketches* appeared in 1884). In the *Lies* Nordau condemned hatred of the Jew as a symptom of the malady of the age. Nordau's upbringing, his piety toward his Orthodox parents (his observant mother lived in his house in Paris until her death in 1900), and the references to Jewish destiny in his general writings all show that the frequent charge of Nordau's alienation from Judaism in his pre-Zionist period is exaggerated. Nordau met Theodor Herzl in 1892. As Paris correspondents for German-language newspapers, they witnessed the manifestations of anti-Semitism in the French capital”. [www.encyclopediajudaica.us](http://www.encyclopediajudaica.us). (Data dostępu: 16.12.2012).

<sup>11</sup> הערצל האָט שוין געקאָנט נאָרדווען פון פריער, איידער ער איז געוואָרן עיוניסט. אָבער זייערע פאַרבינדונגען זיינען געווען ריזלער און אויטאָר פון „קאָנווענציעלע ליגנס“, „ענטארטונג“, „פאַראַדאָסן“, רעקאַמענדירט צו ווערן אַ מיטאַרבעטער אין דעם ווינע בלאַט „נייע פרייע פרעסע“, וואו הערצל אין געווען אַ חשובער און אָנגעזעענער מיטאַרבעטער. נאָרדוי האָט הערצלם רעקאַמענדאַציע אָנגענומען. אָט דאָס אין געווען זייער דעמאָלטיקע פאַרבינדונג. וועגן אידישע פראַגן און פראָבלעמען האָבן זיי זייער ווייניק דיסקוטירט.

N. Summer: ... עיפארגאַנאַם, יודראַן סקאַם, s. 21. Autor wskazuje zatem na współpracę związaną z pewną autoryzacją przez Nordaua działalności, którą podjął Herzl. To, co ich łączyło, to wspólne rozumienie doniosłości i konieczności rozwiązania sławnego *Judenfrage* — pytania o kwestię żydowską.

W listopadzie 1895 roku Herzl przedstawił swą ideę utworzenia państwa żydowskiego Nordauowi, szukając wyraźnie jego poparcia. Należy pamiętać, że dla Herzla był to czas po nieudanych próbach pozyskania żydowskiego establishmentu finansowego (niepowodzenie rozmów z baronem Hirschem, nieprzychylność rodziny Rothschildów, krytyka ze strony środowisk rabinackich). Nordau przekonał się do idei Herzla, stając się jego entuzjastą<sup>12</sup> — szybko zdał sobie sprawę, że polityczny projekt Herzla może być znakomitym polem do realizacji Nordauowskiej idei humanistycznej solidarności. Idea odnowy ludzkości i zarazem ostra krytyka dekadencji znalazły, zdaniem Nordaua<sup>13</sup>, świetny obszar praktycznej realizacji, stając się stopniowo filozofią nowego ruchu syjonistycznego.

Nordau zatem został głównym ideologiem ruchu syjonistycznego. Od czasu Pierwszego Kongresu Syjonistycznego, który zwołano w Bazylei w roku 1897, pełnił też ważne funkcje kongresowe, zajmując stanowisko przewodniczącego lub wiceprzewodniczącego obrad kongresowych. Faktycznie Nordau był twórcą programu na Pierwszy Kongres Syjonistyczny, co jest o tyle ważne, że program ten stał się *de facto* deklaracją programową całego ruchu syjonistycznego i właściwie jego realizacja była celem ruchu przez długie lata. Już w okresie przed Kongresem Nordau polemizował i bronił koncepcji Herzla przed atakami nieprzychylnie ustosunkowanych do niego środowisk wewnątrzżydowskich<sup>14</sup>. Na kilku pierwszych kongresach syjonistycznych odbywających się co roku Nordau wygłaszał mowy wstępne lub podsumowujące obrady, na które większość uczestników czekała i które również były tematem dyskusji oraz polemik. Nordau stał się najgorętszym obrońcą Herzlowskiej idei syjonizmu jako ruchu politycznego, z zastrzeżeniem że będzie to odnowa społeczna Żydów związana z pobudzeniem ich poczucia narodowego. Ostro przeciwstawiał się zatem koncepcji tak zwanego syjonizmu kulturowego, którego zwolennikiem był Ahad Haam. W tej koncepcji lansowania wyłącznie odnowy kulturo-

<sup>12</sup> Nordau autentycznie przekonał się do Herzla: „In November 1895 Herzl discussed his idea of a Jewish state with Nordau, after Emil Schiff, a friend concerned over his mental condition, advised him to see a psychiatrist. Far from declaring Herzl insane, however, Nordau concluded the consultation by saying: »If you are insane, we are insane together. Count on me!«”. [www.encyclopediajudaica.us](http://www.encyclopediajudaica.us). (Data dostępu: 16.12.2012).

<sup>13</sup> Summer relacjonuje, że na przedstawiony przez Herzla projekt utworzenia żydowskiego państwa Nordau miał zadeklarować:

ווען איר, מיין פריינט, זייט צעדרייט, ביך איך עס אויך. איך שטיי פולשטענדיק אויף אייער זייט און איר קאנט דער וואַרטן מיין אונטערשטיצונג.

N. Summer: ... מאַקס נארדאָו נאַרדאָו מאַנאַגראַפֿיע, s. 21.

<sup>14</sup> Wspomina o tym: J. Zineman: *Historia syjonizmu*. Kopenhaga 1979/1980, s. 123—124. Chodzi konkretnie o przypadek Moritza Gudemanna i odpowiedź Nordaua zamieszczoną na łamach gazety „Die Welt”. Piszę o tym szerzej w rozdziale następnym.

wej Nordau widział niebezpieczeństwo porażki głównej idei syjonizmu, to znaczy osłabienie kolonizacji mającej doprowadzić do utworzenia żydowskiego państwa w Palestynie. Na Szóstym Kongresie Syjonistycznym Nordau zaatakował koncepcję kulturowego syjonizmu, oświadczając, że zagraża ona bezpośrednio planom ruchu, ponieważ ostatecznie prowadzi do pozostania Żydów w Europie i niszczy ideę państwa w Palestynie: „Dopiero syjonizm zdobył się na odwagę, by powiedzieć otwarcie, że naród żydowski nie jest zadowolony ze swego bezterytorialnego bytu wśród obcych narodów. Nie chcemy być obywatelami drugiej kategorii, żądamy własnej ojczyzny w Palestynie”<sup>15</sup>. Szybko jednak problem Palestyny jako terytorium przyszłego państwa okazał się wielkim testem dla nowego ruchu, a także testem lojalności Nordaua wobec Herzla.

Sprawa Ugandy jako ewentualnego terytorium żydowskiej kolonizacji stała się punktem zapalnym w łamach ruchu syjonistycznego, szczególnie ostro dyskutowanym w czasie obrad Szóstego Kongresu Syjonistycznego w roku 1903. Samą propozycję wysunął rząd brytyjski jako pewną rekompensatę za odrzucenie postulatu strony syjonistycznej dotyczącego tak zwanego projektu El-Arisz. Najogólniej mówiąc, ów projekt, który przedstawił Herzl w czasie rozmów z brytyjskim ministrem do spraw kolonii J. Chamberlainem, dotyczył zgody rządu brytyjskiego na masową żydowską kolonizację terenu El-Arisz na półwyspie Synaj. Herzl przedstawił taką propozycję w obliczu fiaska wcześniejszych rozmów z rządem tureckim, co mocno oddaliło, a w tym czasie praktycznie uniemożliwiło realizację żydowskiej emigracji do Palestyny. Projekt El-Arisz ze względów politycznych także okazał się niemożliwy do zrealizowania<sup>16</sup>. Wtedy właśnie rząd brytyjski wysunął propozycję żydowskiego osadnictwa w Ugandzie, która znajdowała się pod całkowitą kontrolą Wielkiej Brytanii. Syjoniści rozpoczęli gwałtowną debatę nad tym projektem. Nordau, podobnie zresztą jak Herzl, znakomicie zdawał sobie sprawę, że przyjęcie brytyjskiej pro-

---

<sup>15</sup> Podają za: ibidem, s. 187.

<sup>16</sup> Obszar El-Arisz miał bardzo zagmatwany status polityczny. Teoretycznie był to obszar należący do Turcji, ale terenem tym prawnie zarządzał Egipt. Faktyczna władza należała do Wielkiej Brytanii, która była w sojuszu z Egiptem. Ostateczny głos należał więc do brytyjskiego Komisarza do spraw Kolonii. Dużą rolę odegrały sprawy strategiczne. Zineman pisze o tym następująco: „Z powodu trudności projekt El-Arisz w końcu przepadł. Sułtan turecki nie zgodził się nań, rząd egipski nie chciał dostarczyć z Nilu odpowiedniego kwantum wody potrzebnego do kolonizacji El-Arisz, a lord Cromer odniósł się w ogóle chłodno do całego projektu, kierując się pewnymi motywami politycznymi i strategicznymi. Liczono, że pustynia w El-Arisz jest zabezpieczeniem Kanału Sueskiego na wypadek wojny. Przypuszczenia te okazały się nieuzasadnione podczas pierwszej wojny światowej, gdyż armia turecko-niemiecka z łatwością przeszła przez wspomnianą pustynię”. Ibidem, s. 178.



pozycji będzie głębokim ciosem zadany idej ruchowi, ponieważ podważy stworzone głównie przez Nordaua ideologiczne podstawy syjonizmu jako idei powrotu do Syjonu, Ziemi Obiecanej, którą dla wielu — jeśli nie dla większości Żydów — mogła być tylko Palestyna. W tym trudnym momencie Nordau wykazał siłę charakteru i dobry zmysł praktyczny, ponieważ mimo że Uganda niosła z sobą zagrożenia, to jednak była w ówczesnych warunkach politycznych jedynym wyjściem, gdyż nie zamykała przed ruchem syjonistycznym możliwości politycznych i nie powodowała politycznej izolacji. Na wspomnianym Szóstym Kongresie Syjonistycznym Nordau przedstawił sytuację następująco: „Jednakowoż syjonizm musi pomóc masom żydowskim w ich obecnej tragicznej sytuacji. Naszym ideałem i celem jest Palestyna, ale na razie konieczne jest dla narodu żydowskiego miejsce dla chwilowego odpoczynku, schronienie na noc — *Nachtasyl*. Taką możliwość otrzymujemy obecnie przez projekt Ugandy, który zapewnia kolonizacji żydowskiej szeroką autonomię”<sup>17</sup>. Potraktowanie kolonizacji Ugandy jako *Nachtasyłu* stało się ważnym argumentem przedstawionym przez Nordaua. Jego zdaniem, mogło to przynieść dwie korzyści: po pierwsze, dawało ruchowi możliwość wpływu na poprawę losu żydowskiej społeczności w obliczu pogłębiającej się izolacji, antysemityzmu i pauperyzacji; po drugie, mogło być skuteczną alternatywą dla żydowskiej emigracji, która w większości kierowała się w stronę Ameryki. Powstanie wielkich kolonii żydowskich w Ugandzie dawało nadzieję na budowę nowego społeczeństwa, integrację środowiska żydowskiego i ostatecznie na stworzenie narodu z prawdziwego zdarzenia.

Epizod z Ugandą mocno podzielił ruch syjonistyczny, a swoje apogeum sprawa ta znalazła w grudniu 1903 roku, kiedy w Paryżu młody żydowski działacz Chaim Selig Luban dokonał zamachu na Nordaua, uważanego przez przeciwników za głównego orędownika Ugandy. Zamach się nie udał, ale Nordau przeżył duży wstrząs psychiczny. Wielką zmianą pozycji Nordaua w ruchu, ale także impulsem do jego zaangażowania się w polityczną działalność była śmierć Teodora Herzla w roku 1904. Kreowany przez przywódcę ruchu syjonistycznego na swego jedyne go zastępcę, Nordau szybko jednak stracił wpływy. Odegrał jeszcze pewną rolę na następnych kongresach, lecz jednocześnie rosła w siłę opozycja z tradycyjnym przeciwnikiem Nordaua Ahadem Haamem, któremu przybył mocny sojusznik w osobie Chaima Weizmanna. Wszystkie te osobiste spory miały oczywiście podłoże ideologiczne i toczyły się o wizję działania samego ruchu. Nordau, idąc za Herzlem, był zwolennikiem politycznych akcji, z kolei

---

<sup>17</sup> Ibidem, s. 187. Por. N. Sokołow: *Geschichte des Zionismus*. Bd. 2. Wien—Berlin—Leipzig—New York 1920, s. 319.

opozycja, którą reprezentował Weizmann, kierując się wytycznymi Ahada Haama, stawiała raczej na rozwój działalności społecznej i gospodarczej, natomiast działania polityczne chciała zminimalizować<sup>18</sup>.

Nordau ostatecznie ograniczył swoją działalność w ruchu syjonistycznym, choć w dalszym ciągu pozostał czynny. W czasie pierwszej wojny światowej wyemigrował do neutralnej Hiszpanii, co w znacznym stopniu wpłynęło na jego izolację, ponieważ ruch syjonistyczny aktywnie uczestniczył w konflikcie, i to zarówno politycznie, jak i militarnie (działania Włodzimierza Żabotyńskiego i jego Legionu Żydowskiego w Palestynie)<sup>19</sup>. Nordau był przekonany, że wojna wywoła nieodwracalne zmiany i świat po jej zakończeniu będzie wyglądał inaczej, co zdeterminuje także problem żydowski. Niemniej jednak uważał, popierając pewne działania militarne jako konieczne zaangażowanie żydowskie po stronie zwycięskich mocarstw, że ruch syjonistyczny winien zachować ostrożność w opowiadaniu się po czyjejś stronie z prostego powodu — Żydzi syjoniści żyją we wszystkich skonfliktowanych państwach i większa aktywność polityczna może zaszkodzić ogólnej sprawie żydowskiej. Po sławnej Deklaracji Balfoura z roku 1917<sup>20</sup>, w konsekwencji wygranej wojny i przejęcia kontroli nad Palestyną przez Brytyjczyków Nordau doszedł do wniosku, że należy zwiększyć nacisk na rząd brytyjski w celu osiągnięcia ustępstw w sprawie Palestyny. Po wielkich pogromach Żydów na Ukrainie w roku 1919 Nordau stał się gorącym orędownikiem podjęcia wielkiej akcji przesiedleńczej ludności żydowskiej z tych terenów do Palestyny<sup>21</sup>. Ruchem syjonistycznym kierowali już jednak inni przywódcy, z Weizmannem, Sokołowem, Uszyszkinem, Ruppinem<sup>22</sup> na czele, którzy zgodnie uznali ten pomysł za nierealny. W lipcu 1920 roku Nordau brał jeszcze udział w Konferencji Syjonistycznej w Londynie jako honorowy przewodniczący i był to rzeczywiście udział symboliczny. Po tym spotkaniu i odrzuceniu propozycji wielkiej migracji Żydów ukraińskich Nordau wycofał się z działalności w ruchu syjonistycznym. Zmarł 22 stycznia 1923 roku w Paryżu.

W roku 1926 jego szczątki zostały uroczystie przeniesione do Tel Avivu i złożone na Starym Cmentarzu w tym mieście. Warto jeszcze wspomnieć,

<sup>18</sup> N. Sokołow: *Geschichte des Zionismus...*, s. 322—324.

<sup>19</sup> Należy wspomnieć, że Żabotyński zabiegał o poparcie dla idei utworzenia Legionu Żydowskiego u Nordaua i pozyskał jego przychyłność.

<sup>20</sup> Tekst przytacza J. Zineman: *Historia syjonizmu...*, s. 261—262. O deklaracji... (przytaczając także tekst) i jej konsekwencjach szeroko pisze N. Sokołow: *Geschichte des Zionismus...*, s. 414—432.

<sup>21</sup> Zob. J. Zineman: *Historia syjonizmu...*, s. 268—279. Sytuację ruchu syjonistycznego w czasie wojny, łącznie z wszystkimi kongresami i konferencjami, omawia N. Sokołow: *Geschichte des Zionismus...*, s. 355—363.

<sup>22</sup> J. Zineman: *Historia syjonizmu...*, s. 299.

że pomysł na wielką migrację Żydów wschodnich do Palestyny okazał się żywotny w środowisku syjonistycznym i w latach trzydziestych próbował go zrealizować Włodzimierz Żabotyński, który był zdania, że nadszedł najwyższy czas na podjęcie radykalnych kroków w celu przyspieszenia procesu kolonizacji Palestyny i postawienia Brytyjczyków wobec faktów dokonanych. Żabotyński dostrzegał także rosnące niebezpieczeństwo ze strony europejskich ideologii, w tym przybierającego na sile nazizmu z jego skrajnym antysemityzmem. Stworzenie żydowskiej społeczności, która miałaby przewagę nad żywiołem arabskim w Palestynie, Żabotyński nazywał „planem Maksa Nordaua”.



## Rozdział II

# Poglądy

## Naród żydowski

Teodora Herzla określa się szlachetnym mianem ojca syjonizmu. Nie był on jednak typem intelektualisty tworzącego teoretyczne podstawy syjonistycznego ruchu. Był nastawiony przede wszystkim na działanie praktyczne i jeśli szukał jakichś teoretycznych uzasadnień, to tylko pod kątem zapewnienia skuteczności konkretnego działania politycznego. Rolę intelektualnego przywódcy ruchu odgrywał „zaufany człowiek”<sup>1</sup> i przyjaciel Herzla Maks Nordau, którego ten przekonał ostatecznie do ruchu syjonistycznego<sup>2</sup>. Nordau stworzył teoretyczne podstawy syjonizmu, a pomogło mu w tym bez wątpienia bardzo dobre przygotowanie intelektualne. Był utalentowanym pisarzem i konserwatywnym myślicielem, doskonale

---

<sup>1</sup> Określenia tego używa Shlomo Sand w swej kontrowersyjnej książce pt. *Kiedy i jak wynaleziono naród żydowski*. Przeł. H. Zbonikowska-Bernatowicz. Warszawa 2011, s. 350. Autor wyraża również opinię o Herzlu: „Herzl nie był wielkim teoretykiem i kwestie naukowe interesowały go jedynie wtedy, gdy wymagało tego bezpośrednie działanie polityczne. Chciał osiągnąć swój cel, nie zajmując się zbyt głębokim badaniem historii i nie biorąc pod uwagę zbyt wielu argumentów biologicznych”. Ibidem, s. 350.

<sup>2</sup> Ibidem. Zob. G. Shimoni: *The Zionist Ideology*. Hanower—London 1995, s. 100. Autor ten nazywa Nordaua, posługując się terminologią wojskową „The Ideological Lieutenant of Zionism”. Wzajemne relacje Herzla i Nordaua najlepiej analizować z perspektywy zachowanych notatek Herzla, które częściowo weszły do pisanych przez niego *Dzienników*, a opinię Herzla na temat Nordaua wraz z historią ich znajomości przyjaźni w wyborze zapisków Herzla: T. Herzl: הערצל און זײַן דור. אידישע פֿערזענלעכקייטן אין הערצל'ס טאָג־ביכער. New York 1959, s. 15—19.

wpisującym się w nurt *fin de siècle'u*, czego wyrazem było szeroko znane dzieło *Degeneracja*, w którym opisywał przyczyny upadku cywilizacji europejskiej, kreśląc wizję demoralizacji kulturowej. Owa tytułowa degeneracja wiązała się z przemianami współczesnej kultury i upadkiem tradycyjnej moralności, do czego przyczyniły się przemiany społeczne zachodzące w konsekwencji rewolucji i industrializacji. Nordau opisywał upadek człowieka w kategoriach upadku duchowego — powszechnego panowania nihilizmu, relatywizmu i rozpasania moralnego, a także upadku fizycznego — coraz słabszej kondycji człowieka wynikającej z odrzucenia klasycznego postulatów równowagi między „duchem i ciałem” — w imię hasła „w zdrowym ciele, zdrowy duch”. Szansą na rozwój cywilizacji byłoby przyjęcie przez ludzkość powszechnej solidarności, wspólne dążenie do rozwoju oparte na naukach „pozytywnych”<sup>3</sup>.

Rozważania autora przesyczone zostały silnymi wpływami doświadczenia biologicznego — Nordau z wykształcenia był lekarzem — które przyczyniło się do szukania w wymiarze biologicznym czegoś na kształt wspólnej ludzkiej natury. Wyrosła z tego koncepcja narodowej natury nie wydaje się jednak koncepcją rasy biologicznej, jak chce na przykład Shlomo Sand, lecz raczej koncepcją mówiącą o pewnych naturalnych podstawach (o naturalnym podłożu bądź naturalnych skłonnościach) determinujących wspólnotę wytworzoną w wymiarze kulturowym, co nacjonalizm w wydaniu Nordaua sytuowałoby raczej jako nacjonalizm kulturowy<sup>4</sup>. Punktem wyjścia idei syjonistycznej było dla niego indywidualne „nawrócenie” wspólne wielu przywódców i czołowym działaczom ruchu syjonistycznego, które wynikało przede wszystkim z niepowodzenia osobistego procesu asymilacji (Nordau początkowo odcinał się od swych żydowskich korzeni, zmieniając nazwisko; przeniósł się z Budapesztu do Niemiec — ostatecznie osiadł we Francji — i zaakceptował kulturę niemiecką jako własną) i z bezpośredniego doświadczenia nowego, budowanego zgodnie z koncepcją rasową antysemityzmu.

Osobiste doświadczenia, typowe dla przeciętnej jednostki zsekularyzowanego środowiska żydowskiej inteligencji, nakierowały go na drogę nowego (ostatecznego) rozwiązania kwestii żydowskiej (którą często okreś-

---

<sup>3</sup> G. Shimoni: *The Zionist...*, s. 101.

<sup>4</sup> Wspomniany Sand jest innego zdania i utrzymuje, że nacjonalizm Nordaua — a tym samym nacjonalizm całego ruchu syjonistycznego, gdyż Nordau jest jego bardzo ważnym ogniwem — opiera się na teorii rasowej. Zdaniem autora, Nordau przyjmował podstawową kategorię podziału ludzi na biologiczne rasy, co mieściło się w popularnych w drugiej połowie XIX wieku koncepcjach rasowych. Tworząc ideologię syjonistyczną z centralnym zagadnieniem narodu żydowskiego, odwołał się do koncepcji rasowej, próbując szukać dla narodu żydowskiego odpowiedniej, biologicznie uzasadnionej kategorii odrębnej rasy. Zob. S. Sand: *Kiedy i jak...*, s. 350.



łał terminem *die Judennot*) w duchu zaproponowanych przez Herzla rozwiązań politycznych. Ruch syjonistyczny potrzebował kogoś takiego jak Nordau, z czego znakomicie zdawał sobie sprawę Herzl. Należało zbudować silne podstawy teoretyczne syjonizmu, z główną kategorią — naród żydowski, zbudować także narodową historię (historyczną mitologię), za której pomocą można byłoby kształtować w rozsianych po całym świecie Żydach nową świadomość tożsamości opartej nie tylko na wspólnotce wyznaniowej, religijnej, lecz także na świeckiej ideologii<sup>5</sup>. Nordau ze swym zapleczem intelektualnym znakomicie się nadawał do tego zadania. Wiódł prym na pierwszych kongresach syjonistycznych w dysputach teoretycznych. Nieprzypadkowo swymi przemówieniami otwierał owe kongresy, próbując w swych mowach zakreślić ogólne „naukowe” koncepcje syjonizmu. Bez wątpienia najważniejsze wśród tych teoretycznych konstrukcji wydawało się pojęcie narodu żydowskiego, które w jego myśli przybrało postać zdecydowanie świeckiej kategorii, opartej na specyficznym rozumieniu z jednej strony historii danej społeczności, w tym wypadku Żydów, a z drugiej strony — na charakterystycznie narodowych cechach kultury, w której na przykład cechy rasowe, miejsce pochodzenia/urodzenia czy język, a także wyznanie nie odgrywały dużej roli. Nordau uważał, że to szeroko pojęta kultura kształtuje tożsamość narodową, a inne czynniki, w tym biologiczne, nie odgrywają w tym procesie aż tak wielkiej roli, choć nie można ich całkowicie wykluczyć<sup>6</sup>.

Żydowska świadomość narodowa ma dla Nordaua bez wątpienia konotacje religijne. Jej początków należy doszukiwać się w biblijnym przymierzu Boga i człowieka, które przybrało ostatecznie postać przymierza z ludem wybranym — z Żydami. Żydzi uważają się za naród (lud) wybrany,

---

<sup>5</sup> G. Shimoni ostrożnie formułuje tezę o gwałtownej konwersji Nordaua na syjonizm, choć nie podważa zarazem podjętej przez niego próby asymilacji kulturowej. Sam autor przyznaje się do konwersji pod wpływem coraz intensywniejszego odczuwania rosnącej siły antysemityzmu. Niemniej może tu jednak chodzić o jakiś element tworzenia „mitu założycielskiego” na potrzeby nowej ideologii. Shimoni odnośnie do poruszonego zagadnienia pisze: „However, closer scrutiny of Nordau’s biography has revealed that his conversion was not an entirely sudden revelation, nor was his ideological conceptualization of Zionism a total inversion of earlier ideas. There is evidence that the influence of his traditional upbringing was never totally eclipsed”. G. Shimoni: *The Zionist...*, s. 100.

<sup>6</sup> Podaję tu pogląd Shimoniego (ibidem, s. 100—101), a ten powołuje się na biografię Nordaua Mosze Halewiego i jego hebrajski tekst *Darko shel Max Nordau el ha-zionut* (w przekładzie: *Droga Maksa Nordaua do syjonizmu*). Artykuł ukazał się w „Ha-zionut” 1991, vol. 16, s. 63—92. Odmienne stanowisko Nordaua w kwestii narodu żydowskiego przedstawia Sand, powołując się na jego tekst: „Według tego syjonistycznego przywódcy, Żydzi ewidentnie stanowili lud o jednolitych korzeniach biologicznych. Nie wahał się mówić o więzach krwi istniejących między członkami rodziny izraelskiej”. S. Sand: *Kiedy i jak...*, s. 351.

który za przyczyną swych grzechów został przez Boga ukarany, czego wyrazem jest wygnanie kształtujące od stuleci żydowską świadomość. Istotą judaizmu jest oczekiwanie Mesjasza, syna Dawidowego, który wyzwoli Żydów z niewoli i poprowadzi ich do świętej ziemi Syjonu. W tym sensie pisał Nordau o syjonizmie religijnym opartym na mesjańskiej wizji powrotu do Palestyny, co miałyby stać się dzięki bezpośredniej ingerencji Boga za pomocą Mesjasza-Zbawiciela. Autor wskazywał pasywny charakter takiego „syjonizmu”, ponieważ jedyne zadanie Żydów to trwanie w swej religii, tym samym we wspólnotcie, i oczekiwanie Mesjasza oraz powrotu do Syjonu<sup>7</sup>. Autor zauważał, że mesjanizm i tożsamy z nim syjonizm przez prawie dwa tysiąclecia kształtowały żydowską świadomość narodową budowaną w obszarze diaspory, w której jedyne rozumienie ojczyzny i narodu wiązano wyłącznie z ich religijnym, biblijnym charakterem<sup>8</sup>. Żydowska świadomość zdeterminowana i przesycona była pesymistycznym obrazem własnych dziejów. Żydzi tworzą lud/naród w sensie wspólnoty religijnej i kulturowej, jednak ich sytuacja jest konsekwencją kary nałożonej przez Boga, a samo rozproszenie — wynikiem właśnie owej kary. Zatem wszelkie myślenie o własnej ojczyźnie, w której Żydzi wygnani mogliby na nowo zamieszkać, łączone było wyłącznie z przyjściem Mesjasza i wyzwoleniem wspólnoty żydowskiej z konieczności przebywania w obcych krajach i życia w rozproszeniu. Przewodnią myślą, która determinowała taką, a nie inną postawę Żydów, było jednak przeświadczenie o winie ponoszonej za grzechy jako Boskiej karze i w tym znaczeniu wszelkie szyskany ze strony otaczającego diaspore środowiska nieżydowskiego niemal bezwarunkowo traktowano jako realizację Bożej woli i biernie przyjmowano. Taka postawa sprzyjała oczywiście zewnętrznym restrykcjom wobec Żydów, które wprowadzano zgodnie z zasadami chrześcijańskiego antyjudajizmu, a także wewnętrznej integracji i silnemu zamknięciu środowiska diaspory, co jeszcze bardziej odgradzało żydowską społeczność od nieżydowskiego otoczenia. W takiej atmosferze decydujący dla diaspory pozostawał kult

<sup>7</sup> Zob. M. Nordau: *Der Zionismus*. In: Idem: *Zionistische Schriften*. Köln und Leipzig 1909, s. 22.

<sup>8</sup> „Messianismus und Zionismus waren tatsächlich fast zwei Jahrtausende lang identische Begriffe und ohne Spitzfindigkeit und Deutelei wird es nicht leicht sein, die Gebete um das Erscheinen des verheißenen Messias und die um die nicht minder verheißene Rückkehr in die geschichtliche Heimat in der jüdischen Liturgie auseinander zu halten. Diese Gebete waren bis vor wenigen Menschenaltern buchstäblich gemeint, wie sie es von den schlicht gläubigen Juden noch heute sind. Die Juden wußten es nicht anders, als daß sie ein Volk seien, das zur Strafe für eigene Schuld sein angestammtes Land verloren hat, das als Fremdling in fremden Ländern zu leben verurteilt ist und dessen schwere Leiden erst aufhören werden, wenn es wieder auf dem geweihten Boden des heiligen Landes versammelt sein wird”. Ibidem, s. 19.

męczeństwa i oczekiwania wyzwoliciela Mesjasza, który miał Żydów poprowadzić do Ziemi Obiecanej, do Syjonu. Zdaniem Nordaua, syjonizm pozostawał synonimem mesjanizmu.

Według autora, sytuacja zmieniła się wraz z nadejściem żydowskiego oświecenia —haskali, której protagonistą był Mojżesz Mendelssohn. Haskala stanowiła żydowską odpowiedź na przemiany społeczne zachodzące w Europie, głównie na rewolucję przemysłową i rewolucję francuską z 1789 roku. Co ważne, Nordau zaznaczał, że oświecenie to przynajmniej z dwóch powodów negatywnie wpłynęło na społeczność żydowską. Po pierwsze bowiem, zburzyło mesjański mit, w związku z czym zniszczyło również związaną z nim religijną ideę syjonistyczną. Po drugie, co dla autora dużo ważniejsze, haskala bardzo negatywnie wpłynęła na żydowskie poczucie społeczne i narodowe, gdyż szerząc idee oświeceniowe, kontestowała dotychczasową religijną tradycję judaizmu w duchu oświeceniowego racjonalizmu, odrzucając przede wszystkim kategorię ludu wybranego. Dla zwolenników haskali jedyna droga dla judaizmu miała się realizować w odrzuceniu partykularyzmu, pojęcia ludu wybranego, a przyjęcia prozelitycznej roli judaizmu wśród innych społeczności, ale tylko w obszarze globalnego rozpowszechniania żydowskiej etyki i obyczajów jako wzorca do naśladowania dla innych ludów. Nordau pisał: „Reformowany Żyd [...] nie czuje diaspory. Zaprzecza istnieniu żydowskiego ludu i temu, że jest jego członkiem, chce przynależeć tylko do tego ludu, w którym żyje. Judaizm jest dla niego czysto religijnym pojęciem, które nie ma nic wspólnego z narodowością. Kraj jego narodzin jest dla niego ojczyzną i nie chce znać żadnego innego. Idea powrotu do Palestyny wywołuje w nim oburzenie lub budzi śmiech. Wobec takiej propozycji wyraża następujący niezbyt błyskotliwy żart: »Jeśli państwo żydowskie miałoby znowu powstać w Palestynie, to ja bardzo chętnie widziałbym się jego ambasadorem w Paryżu«”<sup>9</sup>. Na haskalę patrzył więc Nordau negatywnie, gdyż pozbawiła ona Żydów idei powrotu do Syjonu, a także mocno ingerowała w społeczność diaspory, rozbijając ją od środka i niszcząc poczucie odrębności narodowej, które choć miało w diasporze podstawy religijne, które Nordau także odrzucał, to jednak przyczyniało się do wewnętrznej integracji i budowania więzi

---

<sup>9</sup> „Er fühlt sich in keiner Diaspora. Er leugnet, dass es ein jüdisches Volk gibt und daß er dessen Mitglied ist. Er will nur dem Volke angehören, in dessen Mitte er lebt. Für ihn ist das Judentum ein rein religiöser Begriff, der mit Nationalität nicht das geringste gemein hat. Sein Geburtsland ist ihm sein Vaterland und ein anderes will er nicht kennen. Der Gedanke einer Rückkehr nach Palästina empört ihn oder reizt ihn zum Lachen. Er hält ihm den bekannten albernen Witz entgegen: »Wenn das jüdische Reich in Palästina wieder aufgerichtet werden sollte, so würde ich verlangen, sein Botschafter in Paris zu sein«”. Ibidem, s. 20.

społecznych, mogących stanowić dobrą podstawę do rozbudzenia poczucia narodowego w nowoczesnym stylu. Haskala w zamian za to proponowała uniwersalizm społeczny, a Żydom — całkowite zanurzenie się w otaczających ich społecznościach i narodach. W tym sensie Żydzi mieli przestać już być Żydami, a mieli stać się obywatelami poszczególnych państw. Zdaniem Nordaua, taka postawa nawet nie emancypacji, lecz pełnej asymilacji — prowadzi do unicestwienia społeczności żydowskiej. Wydaje się ona nie do przyjęcia dla autora.

Argumenty podawane przez Nordaua są identyczne jak te, których używali inni reformatorzy — Mojżesz Hess i Leon Pinsker. Mianowicie żadna asymilacja ani emancypacja, żadne rozwijanie idei uniwersalizmu etycznego żydowskiej proveniencji nie zniesie podstawowej kategorii, która determinuje praktycznie całość relacji Żydów z otoczeniem. Chodzi oczywiście o kontekst judeofobii i antysemityzmu. Żydzi nigdy nie będą mieli szansy na pełną integrację z otaczającym środowiskiem, niezależnie od tego, jakie podjęliby wysiłki w tym celu. Nordau powtarzał tu stałą zasadę, że dla nie-Żyda Żyd zawsze pozostanie Żydem, bez względu na to, co uczyni, aby stało się inaczej, i jaką propozycję nie-Żydowi złoży. W tym znaczeniu wszelkie próby reformatorskie skupione wokół takich nurtów jak haskala, mimo szczytności i nowoczesności podjętych wysiłków wobec Żydów, są nieskuteczne, a nawet niebezpieczne, ponieważ są zamachem na żydowską tożsamość, którą próbują zniszczyć. Nordau przyznawał zarazem, że pojęcie narodu nierozzerwalnie łączy się z osiągnięciem społecznej samoświadomości. Poczucie bycia narodem to wartość, której trzeba uczyć i którą trzeba hołubić. Łączy się też z bezwzględnym pragnieniem niezależności. Autor żywił przekonanie, że takie poczucie tkwi w Żydach naturalnie i ma solidne podstawy w silnym poczuciu bycia narodem wybranym, ludem o własnej, wyjątkowej historii, choć owo poczucie bywa mocno zagrożone kosmopolitycznym oświeceniem i procesem asymilacji czy emancypacji. Taka świadomość narodowa kłóci się wśród Żydów z doświadczanym „rozproszeniem”, a co za tym idzie, z dużym zróżnicowaniem samej społeczności, która od stuleci rozwijała się w odrębnych diasporach i w odrębnych obszarach kulturowych. Lecz mimo to różnice między Żydami z różnych środowisk nie są na tyle decydujące, by mogły zniszczyć wspólne więzi i trwałe poczucie własnej żydowskiej tożsamości. Nordau uważał, że zróżnicowanie nie stanowi aż tak wielkiej przeszkody, aby uniemożliwić rozbudzenie wspólnej narodowej świadomości żydowskiej i na tych podwalinach zbudowanie żydowskiego narodu<sup>10</sup>.

---

<sup>10</sup> „Der Nationalitätengedanke hat alle Völker zu Selbstbewußtsein erzogen, sie gelehrt, ihre Besonderheiten als Werte zu empfinden, und ihnen den leidenschaftlichen

Nacjonalizm żydowski musi zarazem unikać powszechnego zjawiska szowinizmu narodowego. Rozbudzenie poczucia narodowego może bowiem w prostej linii wywołać naturalną niechęć do obcych, co w pewien sposób jest uzasadnione skłonnością do traktowania własnej nacji, narodu jako wyjątkowego, różniącego się od wszystkich innych nacji, które tym samym stają się obce, a często nawet wrogie, w zależności od uwarunkowań historyczno-politycznych. Innymi słowy, nacjonalizm w skrajnej postaci szuka zewnętrznego wroga (wrogów), aby tym bardziej skonsolidować się wewnętrznie w obliczu realnego zagrożenia zewnętrznego. Zdaniem autora, w przypadku żydowskiego nacjonalizmu musi być jednak inaczej. Żydzi nie mogą popadać w prymitywny szowinizm, a ich nacjonalizm winien opierać się na zaakceptowaniu charakterystycznej dla diaspory różnorodności. Diaspora żydowska bowiem, żyjąc przez stulecia na różnych obszarach i w różnych uwarunkowaniach, wytworzyła specyficzne poczucie jedności, którą można łatwo przetworzyć z pierwotnego religijnego zakorzenienia w poczucie wspólnoty na poziomie społeczno-politycznym. Własne, często bardzo dotkliwe, doświadczenia diaspory pozwalają Żydom, być może łatwiej niż innym nowo tworzącym się narodom, zaakceptować współistnienie obok siebie wielu ludów i narodów, bez konieczności uszczuplania własnego poczucia świadomości narodowej. Żydzi o wiele łatwiej, wedle Nordaua, akceptują dynamiczne zmiany zachodzące w ich otoczeniu, gdyż są do nich przyzwyczajeni. Zarazem cechuje samą wspólnotę żydowską duże zróżnicowanie kulturowe, na przykład podział na diaspore aszkenazyjską i sefardyjską, podział bardzo ogólny, bo wewnątrz obu tych dużych diaspor można doszukać się jeszcze wielu znaczących różnic (choćby wśród aszkenazyjczyków podział na żydostwo zachodnie i *Ostjuden*). Żydzi, od stuleci żyjąc w obcym otoczeniu, zachowując swoją wyjątkowość, przejęli wiele z kultury otoczenia. Niemniej zachowali własne jądro i Nordau wyrażał przekonanie, że to ono jest w stanie zbudować żydowską świadomość narodową, która uniknie negatywnego szowinizmu, wynikającego po części z prymatu wszelkiej maści indywidualizmu nad poczuciem zbiorowości<sup>11</sup>.

---

Wunsch nach Unabhängigkeit eingegeben. Er konnte auch an den gebildeten Juden nicht spurlos abgleiten. Er hielt sie an, sich auf sich selbst zu besinnen, sich wieder, was sie verlernt hatten, als besonderes Volk zu fühlen und für sich normale Volksgeschicke zu fordern. Erleichtert wurde ihnen diese nicht schmerzlose Arbeit der Wiederfindung ihrer Volksindividualität durch die Haltung der Völker, die sie als fremdes Element aus sich ausschieden und ohne Höflichkeit oder Schonung die wirklichen und eingebildeten Gegensätze oder doch Unterschiede zwischen ihnen und den Juden hervorhoben". Ibidem, s. 23.

<sup>11</sup> „Der Nationalitätengedanke hat in seinen Übertreibungen zu Ausartungen geführt. Er ist zu Chauvinismus abgeirrt, zu einfältigem Fremdenhaß versimpelt, zu gro-

## Patriotyzm

Nacjonalizm silnie łączy się z samoświadomością i determinuje także specyficzny zbiór emocji oraz uczuć. W tym znaczeniu nacjonalizm generuje kategorię patriotyzmu, na którego podstawie można budować mocne poczucie wspólnoty narodowej. Nordau rozumiał patriotyzm i znalazł jego źródła: „Czym jest patriotyzm? Jest to w dużym stopniu wewnętrzne uczucie miłości do Ojczyzny, stałe życzenie, by jej służyć, bronić przed wrogami i kiedy pojawi się taka potrzeba, oddać za nią życie. Ten patriotyzm, zdrowy, właściwy i sensowny patriotyzm, wynika z dwóch źródeł. Jedno to naturalne dla każdej ludzkiej istoty nostalgiczne odczucie dotyczące swego dzieciństwa i młodości oraz wszystkiego, co związane z tymi wspomnieniami. [...] Drugie źródło patriotyzmu jest równie proste. Jest to poczucie wdzięczności wobec wspólnoty, która zabezpiecza nam nasze życie i wszystko, co z nim związane, wszystkie nasze korzyści wynikające z porządku, prawa, sprawiedliwości [...], duma z historycznej przeszłości”<sup>12</sup>. Patriotyzm kształtuje się więc w ramach wewnętrznej więzi, która łączy poszczególnych członków danej społeczności w naród. Jednym ze źródeł patriotyzmu jest, według Nordaua, pewna nostalgia oraz specyficz-

---

tesker Selbstvergötterung verdummt. Vor diesen Selbstkarikaturen ist der jüdische Nationalismus wohl sicher. Der jüdische Nationalist leidet nicht an Überhebung; er fühlt im Gegenteil, daß er sich unablässig anstrengen muß, um den Namen Jude zu einem Ehrennamen zu machen. Er erkennt bescheiden die guten Eigenschaften anderer Völker an und sucht sie sich emsig anzueignen, soweit sie mit seinen natürlichen Anlagen harmonisieren. Er weiß, welche furchtbaren Schäden Jahrhunderte der Sklaverei und Rechtlosigkeit in seinem ursprünglich stolzen und aufrechten Charakter angerichtet haben, und er sucht sie mit intensiver Selbsterziehung zu heilen. Bewahrt der Nationalismus sich aber vor Verirrungen, so ist er eine natürliche Phase des Entwicklungsganges vom barbarisch selbstsüchtigen Individualismus zum freien Menschentum und Altruismus, eine Phase, deren Berechtigung und Notwendigkeit nur leugnen kann, wer gar kein Verständnis für die Gesetze der organischen Evolution und gar keinen geschichtlichen Sinn hat”. Ibidem, s. 23—24.

<sup>12</sup> „Was ist denn Patriotismus? Es ist ein Gefühl inniger Liebe zur Heimat, der Wunsch, ihr stets nützlich zu sein, der feste Entschluß, sie gegen ihre Feinde zu verteidigen und für sie, wenn es sein muß, das Leben hinzugeben. Dieser Patriotismus, ein gesunder, berechtigter und vernünftiger Patriotismus, fließt aus zwei Quellen. Die eine ist die von jedem normalen menschlichen Wesen empfundene Zärtlichkeit für die eigene Kindheit und Jugend sowie für alle an sie erinnernden Eindrücke. [...] Die andere Quelle des Patriotismus ist weniger einfach. Es ist Dankbarkeit gegen die Gemeinschaft, die uns Sicherheit des Lebens und des Eigentums verbürgt, die uns alle Wohltaten der Ordnung, des Rechts, der Gerechtigkeit, [...] es ist Stolz auf eine geschichtliche Vergangenheit”. M. Nordau: *Patriotismus und Zionismus*. In: Idem: *Zionistische Schriften...*, s. 291—292.



na pamięć w odniesieniu do swego dzieciństwa i okresu młodości, czyli czasów, w których tworzyły się moralne podstawy kształtujące daną jednostkę. Dwa aspekty zasługują na szczególne uwzględnienie: jeden to oddziaływanie środowiska na kształtowanie osobowości, na co wpływa bezpośrednio dom rodzinny i najbliższa rodzina oraz całe otoczenie kojarzące się z bezpieczeństwem. Drugi aspekt związany jest z czymś, co można określić jako egoistyczne poczucie własnej wartości, na pewno w decydującym stopniu kształtujące się w dzieciństwie i młodości.

Kolejne źródło patriotyzmu wiąże się ze świadomym, dorosłym życiem we wspólnocie, w której pełnimy odpowiednie funkcje społeczne, ale która zarazem gwarantuje nam bezpieczeństwo, poczucie własnej wartości i osobisty rozwój. Ważne pozostaje, że patriotyzm wyrasta z poczucia narodowej dumy, poczucia dumy z własnej przeszłości, która w dużym stopniu oparta na historycznym micie scala jednostki w jeden istniejący od wieków naród. W tym znaczeniu można odwołać się do swych przodków, do ich chlubnej walki o wartości najważniejsze w danej wspólnocie/narodzie, innymi słowy, można przywołać wiele stuleci tradycji, która jednoczy społeczność w osobliwy, niepowtarzalny naród<sup>13</sup>. Za takim narodem zawsze stoją zmitologizowane dzieje — przy czym, nie jest aż tak ważne, w jakim stopniu są one prawdziwe w faktograficznym sensie. Liczy się raczej poczucie owych dziejów, ponieważ zbudowane są one na emocjach i odwołują się do subiektywnej pamięci członków danego narodu, a ta zawsze w sensie indywidualnym pozostaje wybiórcza. Patriotyzm związany nierozdzielnie z poczuciem wspólnoty narodowej wyraża się więc gorącym uczuciem do swej ojczyzny, służeniem jej i gotowością do poniesienia wszelkich ofiar — w tym również ofiary życia dla jej ratowania. Taki patriotyzm autor nazywał zdrowym, prawdziwym patriotyzmem i tylko on jest, jego zdaniem, godny kultuwowania, staje się cnotą dla wyznających go, ponieważ uszlachetnia i buduje silne więzi szeroko rozumianej wspólnoty, wykraczającej daleko poza partykularyzm lokalnej czy regionalnej grupy. W tej definicji patriotyzmu, odwołującego się do silnego wewnętrznego poczucia, Nordau zawarł bardzo nowoczesne podejście do życia wspólnotowego. Jednocześnie przedstawił krytykę fałszywego patriotyzmu, pozornie wynikającego z przyjętych tu zasad. Poczucie narodowej dumy, prawo przynależności do wyjątkowego, jedyne go narodu, poczucie głębokiego zjednoczenia z narodem i ojczyzną mogą jednak prowadzić do zachowań skrajnych, charakteryzujących się kultem wielkości i siły narodu wyróżnionego, a tym samym — do głębokiej pogardy i wrogości względem wszystkiego, co inne i „nie nasze”. Taki fałszywy wojujący

---

<sup>13</sup> Ibidem, s. 292.

patriotyzm, szukający we wszystkim, co obce, zagrożenia własnej nacji, którą traktuje się jako wywyższoną i lepszą od pozostałych, prowadzi do szowinizmu, ekstremizmu i zwykłego awanturnictwa. Nordau podkreślał, że taki patriotyzm jest zgubny i niebezpieczny dla całej wspólnoty narodów, ponieważ karmi się nienawiścią i skrajnym egoizmem narodowym, który przyznając sobie wszystko, jednocześnie odmawia innym prawa do wszystkiego, włącznie z byciem narodem. Tak ujęty patriotyzm zakłada nierówność w relacjach między poszczególnymi ludami/narodami. Przyznając sobie — względnie jeszcze kilku innym nacjiom — prawo do bycia prawdziwym i najlepszym narodem, odbiera się to prawo innym, sytuując ich w hierarchii na niższych szczeblach. Autor, opisując taki stan, wskazał, że nieuchronnie prowadzi on do konfliktu, wpisanego wprost w model patriotyzmu opanowanego obłędem wielkości. Z pewnością fałszywy patriotyzm niszczy równowagę społeczną, podważa podstawowe zasady moralne i normy życia społecznego<sup>14</sup>.

Nordau jako syjonista przyznawał się do pierwszego modelu patriotyzmu i żywił przekonanie, że właśnie syjonizm, kultywując żydowski motyw narodowy z podstawowym celem politycznym — zbudowaniem żydowskiego państwa w Palestynie — reprezentuje zdrowy, właściwy patriotyzm oparty na prawdziwej miłości do ojczyzny. Co więcej, autor przyznał, że Żydom łatwiej niż innym narodom (szczególnie tym młodym, które dopiero co wywalczyły niepodległość lub dopiero o nią walczą) otworzyć się na prawdziwy patriotyzm, ponieważ ich historyczne doświadczenie w ramach diaspory przysposabia do większego poczucia tolerancji, różnorodności i poczucia przynależności do wspólnoty równych wolnych ludów/narodów. Wynika to poniekąd z dokonanej w ostatnich dziesięcioleciach zmiany położenia diaspory wskutek emancypacji i przyznania Żydom praw obywatelskich w wielu krajach oraz z przynajmniej teoretycznej poprawy sytuacji poszczególnych żydowskich społeczności w krajach Europy Zachodniej. Nordau sugerował nawet, że działa tu w pewnym sensie uczucie wdzięczności, które diaspora żywi wobec otaczających ją społeczności, co wpisuje się w pewien model funkcjonowania społeczności mieszczańskie<sup>15</sup>.

<sup>14</sup> „Ich lasse den Parade-Patriotismus beiseite, der das Zerrbild des ersten ist: diese Geberde einer verzückten Begeisterung über gewisse Worte, diesen heuchlerischen Fetschdienst vor gewissen Symbolen, diesen wahrhaftigen Größenwahnsinn in bezug auf alles, was national ist oder es zu sein vorgibt, dieses affektierte Gefühl der Verachtung und des Hasses gegen alles Fremde, diese Haltung eines von Mordwut trunkenen Boxers, die unsagbar gehässig wären, wenn man nicht wüßte, daß all das nichts als eine Komödie ist, abgesehen von einigen armen Narren, die ihrer eigenen Schönrednerei zum Opfer fallen oder durch die hohle Rhetorik anderer geprellt werden”. Ibidem.

<sup>15</sup> Należy pamiętać, że w krajach Europy Zachodniej społeczność żydowska w końcu XIX i początkach XX wieku skupiała się praktycznie w miastach i przez stulecia moc-

Wiąże się z tym poczucie lojalności i potrzeby współdziałania z innymi narodami, co bez wątpienia dla syjonistów pokroju Nordaua było ważnym warunkiem realizacji ich politycznych celów<sup>16</sup>. Patriotyzm buduje się, zdaniem autora, także dzięki właściwej postawie wobec otoczenia. Tym samym Żydzi winni wypełniać lojalnie swe obowiązki w ramach praw obowiązujących w społecznościach i narodach, w których otoczeniu żyją. I tak się przez stulecia dzieje. To sprawia, że w diasporze łatwiej o wykształcenie zdrowego patriotyzmu, gdyż Żydzi z reguły są do tego dobrze przygotowani. Nordau widział tu ważne zadanie dla ruchu syjonistycznego, który może znakomicie zagospodarować w żydowskim interesie to właściwe patriotyczne nastawienie diaspory. Syjonizm w tym znaczeniu nie konfrontuje się z patriotyzmem, lecz wydaje się dzięki rozbudzeniu żydowskiej świadomości narodowej impulsem do powstania właściwego Żydom patriotyzmu, który realizować się będzie w miłości i w oddaniu własnej żydowskiej ojczyźnie. Oczywiście, koniecznym warunkiem pełnego rozkwitu takiego patriotyzmu jest powstanie narodo-

---

no wrosła w mieszczańskie środowisko. Odmienne oczywiście kształtowała się sytuacja w diasporze wschodniej — tam dominowała społeczność o charakterze drobnomieszczańskim. Żydzi przeważali w małych miejscowościach Galicji oraz w miasteczkach rozsianych na południowych kresach dawnej Rzeczypospolitej i dalej na Ukrainie, lub też skupiali się w większych miastach Królestwa Polskiego (głównie Łódź i Warszawa), tworząc żydowski proletariatus. Taki kontrast w położeniu Żydów zrodził zresztą między nimi głęboki podział, zbliżony do pogardy, którą żywili światli i znajdujący się w lepszej sytuacji Żydzi z diaspory zachodniej dla swych wschodnich pobratymców. Stąd też pejoratywny sens rozumienia terminu *Ostjuden*. Odnośnie do sytuacji Żydów w omawianym okresie zob. F. Battenberg: *Żydzi w Europie. Proces rozwoju mniejszości żydowskiej w nieżydowskim środowisku Europy 1650—1933*. Przeł. A. Soróbką. Wrocław—Warszawa—Kraków 2008, s. 276—383. Całą epokę od symbolicznego przybycia Mojżesza Mendelssohna do Berlina w 1743 roku aż do roku 1933 barwnie opisuje A. Elon: *Bez wzajemności. Żydzi — Niemcy 1743—1933*. Przeł. A. Bratkowska, E. Geller. Warszawa 2012.

<sup>16</sup> Autor nie waha się przywołać wielu przykładów żydowskiej lojalności wobec nieżydowskiego otoczenia i państwa. Pisze na przykład o sporym udziale Żydów w wojnach, które toczyły poszczególne państwa, kiedy żydowscy obywatele lojalnie wkładali mundur i dzielnie walczyli w obronie swej aktualnej ojczyzny. Ofiara krwi — podkreśla autor — jest w tym wypadku bardzo wysoka: w prowadzonych dawniej i współcześnie wojnach zginęło więcej Żydów, niż ich żyje obecnie. Ponadto Żydzi skrupulatnie wypełniają wszystkie nałożone na nich obowiązki, stosując się do niejednokrotnie restrykcyjnych wobec nich praw. Poza tym mają silny udział w rozwoju społecznym danych narodów. Nordau podkreśla, że w różnych dziedzinach życia: w ekonomii, w kulturze, sztuce i nauce Żydzi są obecni, i to w znacznej liczbie. Społeczność żydowska była i jest zatem aktywnym uczestnikiem życia społecznego i narodowego poszczególnych krajów — oczywiście tych, w których daje im się taką możliwość — i w tym sensie realizuje moralny postulat patriotycznego nastawienia do — nawet jeśli w pewnym znaczeniu obcej, to jednak zawsze aktualnej — ojczyzny. Zob. M. Nordau: *Patriotismus...*, s. 293—294.

wego państwa jako ojczyzny wszystkich Żydów, co musi się dokonać na płaszczyźnie politycznej.

Nordau uznawał, że to syjonizm jest w gruncie rzeczy apoteozą prawdziwego żydowskiego patriotyzmu, gdyż chce dać Żydom prawdziwy obiekt patriotycznego uwielbienia, to znaczy niepodległą i rządzoną przez samych Żydów Ojczyznę. Tylko w ten sposób żydowski patriotyzm ma szansę w pełni się zrealizować i moralnie wewnętrznie wzmocnić całą żydowską społeczność. Nordau dostrzegał nawet pewną symbiozę syjonizmu z patriotyzmem<sup>17</sup>. Syjonizm, jego zdaniem, pobudził Żydów do właściwego patriotyzmu, zarazem unikając popadnięcia w szowinizm. Syjonizm kreuje, według Nordaua, uczciwy patriotyzm, ponieważ nie neguje i nie potępia żydowskiej lojalności wobec aktualnej ojczyzny. Żydzi mogą pozostać patriotami na dotychczasowych zasadach, to znaczy mogą pozostać jako obywatele poszczególnych krajów patriotami tychże krajów, lecz taka postawa nie przekreśla możliwości stania się żydowskim patriotą. Autor przyjmował elastyczną postawę wobec realnej sytuacji, w której społeczność żydowska się znajduje. W stosownym bowiem czasie ruch syjonistyczny podejmie polityczne kroki w celu uzyskania zgody na utworzenie żydowskiego pań-

---

<sup>17</sup> Przywołuje zarazem opinię przeciwników, którzy w ogromnym rozdrobnieniu i podziale diaspyry widzą skrajne niebezpieczeństwo dla spójności syjonistycznej wizji jednolitego państwa, w którym wszyscy zamieszkujący je obywatele będą lojalnymi patriotami: „Unehrliche Widersacher könnten uns noch dies entgegenhalten: Dem Zionisten schwebt eine nationale Zukunft des jüdischen Volkes vor und er arbeitet auf sie hin. Ist es ihm damit Ernst, so wird er auch an jener Zukunft teilnehmen wollen. Er denkt also, früher oder später von dannen zu ziehen. Sein Aufenthalt im Vaterland ist somit nach seiner eigenen Auffassung ein bloß zeitweiliger. Folglich ist er im Grund ein Fremdling, ein zeitweiliger Gast im Vaterland und er kann nicht jenes Vertrauen beanspruchen, das nur den endgültigen Bürgern entgegengebracht wird, die ihr Dasein unauflöslich mit demjenigen des Vaterlandes verknüpft haben und ihre Zukunft von der ihres Landes schlechthin nicht zu trennen vermögen”. I odpowiada z dużą dawką optymizmu: „Jahr für Jahr wandern Hunderttausende und Aberhunderttausende von Bürgern verschiedener europäischer Staaten aus ihrem Vaterland aus, um sich jenseits des Ozeans ein neues Vaterland zu suchen. Man findet darunter Italiener, Engländer, Franzosen, Deutsche, Skandinavier, Spanier, alles Leute, deren Patriotismus noch niemand angezweifelt hat. Solange sie in ihrem Vaterlande lebten, dessen echte Söhne und unbestrittene Bürger sie waren, genossen sie alle Rechte, ohne daß es je irgendwen eingefallen wäre, sie über ihre Zukunftspläne zu befragen. Nachher schüttelten sie eines schönen Tages den Staub des Vaterlandes von ihren Sohlen und gingen davon. Niemand aber hat ihnen daraus einen Vorwurf gemacht, niemand hat ihnen zum Abschied nachgerufen: Sieh da! Jetzt zeigt es sich, daß ihr niemals wahre Patrioten gewesen! [...] Was unseren nichtjüdischen Mitbürgern recht ist, muß uns billig sein. Man hat kein Recht, der Zukunft, einer, vielleicht fernen Zukunft vorzugreifen. Man hat kein Recht, von uns Bürgschaften für unsere zukünftigen Absichten zu verlangen, da man keine solchen von den nicht Juden verlangt, die den stetigen Strom der Auswanderung nähren”. Ibidem, s. 296—297.

stwa, do tego jednak czasu duża grupa Żydów (można nawet powiedzieć, że większość — dotyczy to diaspory zachodniej, która w silnym stopniu uległa emancypacji i skorzystała z możliwości, jakie zarysowały się w wyniku przemian zachodzących w zachodnich społeczeństwach) może pozostać w swym dotychczasowym stanie lojalności wobec państwa, w którym żyje. Przebija się tu prezentowany przez autora pogląd o kulturowym podłożu koncepcji narodowej. Naród jest raczej owocem świadomości w procesie budowania jedności kulturowej (do której w pewnym stopniu można zaliczyć także religię) i w tym znaczeniu jest kreowany przez realne uczestnictwo w życiu społecznym danej wspólnoty. W wypadku Żydów było to o tyle łatwiejsze, że od samego początku swego „rozproszenia” żyli w swoistym getcie zarówno religijnym, jak i kulturowym, co musiało wytworzyć silne więzi społeczne, choć pod wpływem różnych czynników zewnętrznych i wewnętrznych stopniowo ulegały one osłabieniu, doprowadzając w końcu do procesu asymilacji i emancypacji<sup>18</sup>. Syjonizm okazał się, zdaniem autora, wielką odmianą w losie Żydów, rozbudzając ogromne nadzieje na utworzenie własnego państwa i co więcej, stwarzając realne podstawy realizacji tego celu<sup>19</sup>. Patriotyczne nastawienie winno więc odnosić się w szczególności do wysiłków, jakie podejmuje ruch syjonistyczny, i skutecznie w budowaniu państwa żydowskiego pomagać. Nordau podkreślał, że patriotyzm nie kłóci się z syjonistycznymi ideami; wprost przeciwnie, idee syjonistyczne rozbudzają i umacniają żydowski patriotyzm. Budowanie własnej ojczyzny, wysiłek włożony w jej utworzenie to nic innego, jak pełna realizacja patriotycznych postulatów; nawet więcej, jedynie syjonizm i jego postulaty rozbudzają, według Nordaua, wśród żydowskich mas właściwą postawę patriotyczną łączącą się z umiłowaniem ojczyzny, dumą narodową i z aktywnym budowaniem dobrobytu własnej społeczności, a dzięki wytworzeniu wyższych wartości mogą stać się wspólnym dobrem wszystkich narodów i całej ludzkości<sup>20</sup>.

---

<sup>18</sup> Sam Nordau jest przykładem wyjścia z diaspory i faktycznego opuszczenia żydowskiej społeczności (w konserwatywnym rozumieniu przestał być Żydem). Przez wiele lat przechodził proces asymilacji z kulturą niemiecką, którą uznał za swoją. Wyrazem tego może być zmiana nazwiska, a także jego dzieła z tego okresu, które wyraźnie wpisują się w szeroko rozumiany kontekst kultury europejskiej, opartej na wartościach niepochozących z judaizmu. Ważne w tym kontekście jest jego pozytywistyczne nastawienie i krytyka wszelkich tendencji obecnych w kulturze europejskiej końca stulecia — nihilizmu, rozprężenia moralnego, pesymizmu. Wszystko to na pewno nie jest wizją Żyda związanego z diasporą, lecz Europejczyka, a przynajmniej kogoś do tej roli pretendującego. Jak wiemy, zmiana w postawie Nordaua nastąpiła po spotkaniu z Herzlem i uświadomieniu sobie swych żydowskich korzeni.

<sup>19</sup> Ibidem, s. 297.

<sup>20</sup> Ibidem, s. 298.

## Antysemityzm

Maks Nordau, jak każdy syjonista, nie mógł pominąć kluczowego dla żydostwa problemu antysemityzmu, można nawet powiedzieć, że stał się on w pewnym sensie czynnikiem konstytuującym jego poglądy polityczne. Co jednak ważne, Nordau starał się na problem antysemityzmu patrzeć szerzej, z perspektywy jego kulturowo-psychologicznych uwarunkowań i skutków. Poświęcił kwestii antysemityzmu kilka tekstów, można w nich znaleźć wzmianki o narastającym antysemityzmie, zwłaszcza na Wschodzie, i jego dramatycznych skutkach dla diaspory. Wydaje się, że dobrze poglądy autora w tej kwestii prezentują dwa teksty: jeden opublikowany w „La Vita Internationale”, poświęcony psychologicznym źródłom antysemityzmu (*Die psychologischen Ursachen des Antisemitismus*), oraz drugi — artykuł *Le Sionisme et l'Antisémitisme*, opublikowany w dzienniku „Le Siècle”. Ten ostatni, polemiczny w swej intencji, jest odpowiedzią na zarzuty postawione przez przeciwników syjonizmu w samej diasporze (konkretnie przez Alfreda Berla), co skłoniło Nordaua do zwięzłego przedstawienia stanowiska w kwestii antysemityzmu. Tym samym rzeczony tekst wpisuje się w wewnątrzżydowską dyskusję syjonistów z antysyjonistami, a w swej treści dotyczy zarzutu stawianego syjonistom przez żydowskich przeciwników, że w zasadzie syjonizm nie różni się od antysemityzmu co do najważniejszej kwestii dotyczącej usunięcia Żydów z nieżydowskich społeczności, w których otoczeniu obecnie (i od stuleci) żyją<sup>21</sup>. Nordau nie kwestionował tego ostatniego, to znaczy może nie usunięcia, lecz przeniesienia Żydów do nowo utworzonej przez nich ojczyzny, jednak intencja jest tu zupełnie inna niż w wypadku antysemitów, którzy na problem patrzą przez pryzmat ogromnej niechęci lub wręcz nienawiści do Żydów i wszystkiego, co żydowskie. W takim znaczeniu usunięcie/przeniesienie Żydów gdzieś „daleko” wydaje się antysemitom sensownym i ostatecznym rozwiązaniem kwestii żydowskiej, z tej perspektywy zdecydowanie dla nich korzystnym, ponieważ radykalnie usuwającym problem żydowski.

Maks Nordau lansowaną przez syjonizm żydowską emigrację widział oczywiście zupełnie inaczej, co do celu jest ona zgodna z przedstawionym

---

<sup>21</sup> Można powiedzieć, że to jeden z klasycznych zarzutów wobec syjonizmu, zarzut, który nie traci swego znaczenia także dziś. Podobny zarzut stawia syjonizmowi na przykład Yakoov Rabkin. Zob. Y.M. Rabkin: *W imię Tory. Żydzi przeciwko syjonizmowi*. Przeł. Ł. Brzeziński. Warszawa 2007. O wiele dalej (za daleko?) posuwa się z kolei przywołany już Shlomo Sand, który wprost oskarża syjonistów o antysemickość i stosowanie podobnej ideologii, co antysemita wobec przeciwników nieaszkenezyjskiej diaspory żydowskiej.



stanowiskiem antysemityzmu, lecz kieruje się innymi intencjami: „Syjonizm chce przywrócić normalne warunki egzystencji Żydom niemal wszędzie uciskanym, poniżanym, krzywdzonym — ponieważ Państwa wyobrażenie o sytuacji mojej rasy w różnych krajach jest żałośnie odległe od tego, co przynosi smutna rzeczywistość. Nazywacie to: ucieczką przed antysemitami, przed wrogami. Domyślnie oskarżacie nas o tchórzostwo”<sup>22</sup>. Autor polemizował więc z żydowskimi przeciwnikami syjonizmu i wskazał na dwa ważne z perspektywy postrzegania przezeń antysemityzmu przejawy syjonistycznej aktywności: po pierwsze, syjonizm próbuje zaradzić złej, często tragicznej sytuacji Żydów bezpośrednio cierpiących z powodu antysemityzmu; po drugie, w duchu nurtu syjonistycznego rozwiązanie problemów widział Nordau w emigracji Żydów do własnego państwa. Antysemityzm wydawał się Nordauowi trwałym zjawiskiem, obecnym i rozwijającym się w nieżydowskim otoczeniu. Wyjście z sytuacji jest dla Żydów tylko jedno, mianowicie emigracja. Nie jest ona zarazem ucieczką (tchórzliwą, jak chcą przeciwnicy) przed problemem, ale wyzwoleniem i szansą na normalną egzystencję. Autor nie zawahał się przywołać historycznych przykładów migracji wielkich ludów europejskich: Anglików czy Holendrów, związanych z kolonizowaniem Ameryki. Ich przybycie do nowego świata i zasiedlanie go nie było czymś, co określa się jako tchórzliwą ucieczkę, lecz postrzega się w kategoriach wielkiego wyzwania i chlubnej odwagi w zdobywaniu oraz zagospodarowywaniu nowego i dzikiego kraju — budowaniu tam nowego, lepszego społeczeństwa<sup>23</sup>. Przykład ten był autorowi

---

<sup>22</sup> „Le sionisme veut replacer dans des conditions d’existence normale, les juifs opprimés, calumnies, maltraités à peu près partout — car votre revue de la situation de ma race dans les différents pays est loin de rendre la sombre réalité. Vous appelez cela: prendre la fuite devant les antisémites, devant l’ennemi. Implicitement vous nous accusez de lâcheté”. M. Nordau: *Le Sionisme et l’Antisémitisme*. „Le Siècle” 9 juillet 1899. Należy zwrócić uwagę, że Nordau używa tu na określenie Żydów pojęcia „rasa”, pisze bowiem wyraźnie o „la situation de ma race”. Trudno jednak na poparcie tego wysuwać wnioski dotyczące rasowego rozumienia żydostwa przez Nordaua. W świetle innych tekstów jego kategoria „rasy” to raczej kulturowo zjednoczone społeczności, które nie charakteryzują się jakimiś szczególnymi cechami biologicznymi (choć autorowi pozostającemu pod mocnym wpływem idei pozytywistycznych pojęcie biologicznej rasy z pewnością nie było obce), ale poczucie więzi „rasowej” osiągają na poziomie ogólnie pojętego rozwoju społecznego i kulturowego.

<sup>23</sup> „Donc: des fuyards, les Pilgrim fathers, les »pères pèlerins«, ces sublimes voyageurs de la »May flower« qui sont allés chercher dans les forêts vierges de l’Amérique la liberté de conscience que leur refusait leur partie anglaise; des lâches, les Huguenots français émigrés à la suite de la révocation de l’édit de Nantes, cette grande race dont les descendants sont encore, à l’heure qu’il est, le sel de la terre de Brandebourg; des poltroons, les Hollandais qui ont porté la civilisation dans l’Afrique australe, les Allemands qui, mal à l’aise aux bords du Neckar, ont fait suche de géants dans le Kentucky, les Normands qui ont people le Canada, les Vaudois qui se sont réfugiés en Piémont, en un mot tous

potrzebny, aby ukazać właściwy sens proponowanej przez syjonistów żydowskiej emigracji do swego kraju, który należy dopiero od podstaw zbudować. Żydzi bowiem, w obliczu wyjątkowo trudnych warunków życia i na dodatek w brutalny sposób doświadczając na sobie agresji powszechnego antysemityzmu, emigrując, nie uciekają, ale po prostu dają sobie szansę na poprawę swego bytowania. Poza wszystkim Nordau sceptycznie określał położenie ogromnej większości Żydów, dla których w związku z narastającą falą nowoczesnego rasowego antysemityzmu emigracja nie jest żadnym tchórzliwym aktem ucieczki, lecz jeśli już określić ją jako ucieczkę, jest raczej trudnym do potępienia aktem ratowania własnego życia. Życie Żydów, zwłaszcza w Rosji, było nieznośne. Autor podał, że są oni stłoczeni na obszarze osiedleńczym obejmującym kilka wschodnich guberni Imperium (w ogólnych zarysach pokrywały się one z obszarem Rzeczypospolitej zagarniętej przez Rosję w wyniku rozbiorów), gdzie trudno mówić o komfortowych i właściwych warunkach normalnego życia. Poza tym stale ciążył nad nimi prymitywnie sterowany przez władze państwowe antysemityzm, oparty na powszechnej judeofobii, wybuchający co jakiś czas brutalnymi pogromami. Do tego dochodziła powszechna nędza i zastój gospodarczy diaspory, co także spowodowane było antysemicką polityką władz. Również w sąsiedniej Rumunii obserwowano wiele państwowo wzmacnianych działań o charakterze antysemickim (łącznie z pogromami), krępujących żydowską wspólnotę.

Nordau uznał, że poprawa losu tych milionów ludzi może nastąpić wyłącznie dzięki wprowadzeniu jedyne­go możliwego rozwiązania, to znaczy uruchomienia procesu powszechnej emigracji, którego realizacja rozwiąże problem kwestii żydowskiej. Emigracja z oczywistych powodów nie mogła zostać skierowana na Zachód (Francja, Niemcy), ponieważ zachodnia diaspora nie była w stanie przyjąć takiej masy Żydów, a ponadto — jak zauważył autor — wcale nie rozwiązałoby to kwestii żydowskiej, lecz wprost przeciwnie, spowodowałoby rozbudzenie i umocnienie antysemityzmu szczególnie na obszarze Niemiec, „żydowskiego kraju tranzytowego”. Nordau obawiał się przede wszystkim wzrostu nastrojów antysemickich w Niemczech, co było zresztą łatwym do zaobserwowania faktem, a niechybnie zostałyby spotęgowane ewentualną, nawet czasową migracją mas żydowskich ze Wschodu. Co oczywiste (zobacz afera Dreyfusa), wzrost nastrojów antysemickich, lub lepiej stwierdzić: nasilenie antysemityzmu, było wyraźnie widoczne także we Francji. Z tych powodów emigracja Żydów

---

les idéalistes Entent plus à leurs convictions qu'à leurs terres et biens, tous ces pionniers préférant un sort inconnu à une misère certaine et Sans espoir. Etre taxés de couardise en pareille compagnie n'est pas pour nous déplaire. C'est vous, je crois, qui regretterez votre expression après réflexion". Ibidem.

musi przybrać postać radykalną, to znaczy pozaeuropejską, a syjonizm proponuje optymalne rozwiązanie, czyli emigrację do swej ojczyzny — państwa żydowskiego<sup>24</sup>.

Na określenie Żydów wprowadził Nordau kategorię rasy, która ma pewne biologiczne zakorzenienie, lecz odzwierciedla się przede wszystkim we wspomnianej wcześniej biologiczno-naturalnej przynależności do grupy społecznej, ludu, czy też narodu. Identyfikowanie Żydów przez nie-Żydów nie mieści się w jakichś specyficznych i łatwo uchwytnych cechach fizycznych, rozpoznawalnych przez każdego, chociaż tak właśnie, błędnie, zdaniem Nordaua, brzmi główny motyw nowej wersji antysemityzmu rasowego opartego na biologicznych cechach poszczególnych ludów i narodów. Nordau był raczej sceptyczny wobec takiego rozumienia, choć pojęcia rasy używał, pisał mianowicie: „Wątpicie, czy Żydzi są rasą, zaprzeczacie, że są ludem. Można polemizować tu w akademicki sposób bez końca. Antropolog bardzo długo bada, zanim zdefiniuje naukowo pojęcie rasy. Ale przeciętny ulicznik, który na bulwarze krzyczy »zabić Żyda«, łatwo go rozpoznając, jest świadectwem na to, że dla niego nie ma w tym zakresie żadnej trudności. I jego etniczna diagnoza [...] bardzo rzadko sprawia, że się myli. Tym samym pewność rozpoznania przez ulicznika w zupełności wystarcza, aby stwierdzić, że Żydzi są rasą, lub przynajmniej jakimś wariantem rasy, albo też [...] etnologicznym wariantem”<sup>25</sup>. Żydzi mogą więc

<sup>24</sup> Ibidem. Być może warto zwrócić uwagę na zasygnalizowaną tu zależność wybuchu agresji i pogromów skierowanych przeciwko Żydom z przemyślanym działaniem władz. Norman Cohn wysuwa hipotezę, że pogromy mogły mieć i miały miejsce tylko wskutek aktywnego działania władz i były przez władze sterowane. Był to przejaw uprawiania przez władze carskiej Rosji jawnej polityki antysemityzmu. Cohn pisze: „Pogromy jako spontaniczne wybuchy wściekłości wydają się mitem. Nie znamy tak naprawdę żadnego potwierdzenia przypadku, aby mieszkańcy jakiegoś miasta lub wioski tak po prostu napadali na swoich żydowskich sąsiadów i mordowali ich. Nie działo się tak nawet w średniowieczu [...]. W czasach nowożytnych spontaniczne wybuchy agresji zdarzały się jeszcze rzadziej, gdyż same grupy prowodyrów bywały skuteczne tylko wówczas, gdy realizowały politykę rządu i były przezeń w jakiś sposób wspierane”. N. Cohn: *Warrant for Genocide: The Myth of the Jewish Word-Conspiracy and the Protocols of the Elders of Zion*. London 1967, s. 266—267. Cytat w polskim przekładzie podaję za: Z. Bauman: *Nowoczesność i zagłada. Holokaust — choroba czy produkt cywilizacji?*. Przeł. T. Kunz. Warszawa 2009, s. 84.

<sup>25</sup> „Vous doutez si les juifs sont une race. Vous contestez qu'ils soient un peuple. Académiquement, on peut discuter sans fin sur ces points. L'anthropologiste hésitera beaucoup avant de définir scientifiquement le concept de race. Mais le voyou du boulevard extérieur, par son cri de »mort aux youpins!« lance sous le nez du passant reconnu par lui comme juif, prouve que, pour lui, la difficulté n'existe pas. Et son diagnostic ethnographique [...] ne se trompe que bien rarement. La sûreté du coup d'oeil de gavroche suffit à elle seule pour établir que les juifs sont bien une race, ou du moins une variété, mettons une sous-variété ethnique”. M. Nordau: *Le Sionisme et l'Antisemitisme...*

być rozumiani w kategoriach rasy i to byłby główny element nowoczesnego rasowego antysemityzmu, lecz, zdaniem autora, pozostaje to przynajmniej gnozeologicznie otwarte, a więc na razie nierozstrzygnięte. Ale obserwacja zwykłego zachowania wobec Żydów rozprasza wszelkie wątpliwości dotyczące ich rozpoznawalności, co przecież nie wynika z ich jakichś wyraźnych fizycznych cech, lecz z łatwo rozpoznawalnego, etnologicznego charakteru, to znaczy inności spowodowanej przynależnością do odmiennej grupy etnicznej, wchodzącej w skład danej rasy.

Pojęcie rasy w użytym przez Nordaua etnologicznym aspekcie ma jednak niewiele wspólnego z fizycznym (biologicznym) aspektem rasy. Raczej ujawnia się tu jego pogląd o rasowej przynależności do pewnego kręgu myślenia, co skutkuje specyficznym sposobem zachowania, objawiającym się pewną „fizycznością”, instynktowną skłonnością do takich, a nie innych zachowań i aktywności w sferze społecznej, ekonomicznej, a także charakterystycznym ubiorem, ogólnym zachowaniem itp. Wydaje się, że jest to owym łatwo rozpoznawalnym (wizualnym) aspektem rasy i w tym rozumieniu Nordau o rasie pisał<sup>26</sup>. Niemniej opisane cechy charakteryzujące odrębność rasy żydowskiej, choć rozpoznawalne, nie tłumaczą jeszcze przyczyn samego zjawiska antysemityzmu. Nordau, odnosząc się do tego problemu — pytania o przyczyny antysemityzmu — rozumiał to zjawisko w sensie psychologicznym, to znaczy przyczynę antysemityzmu dostrzega w ludzkiej psychice. Rozprawiał się zarazem z powszechnie podzielanym, nawet w środowiskach żydowskich, ogólnym poglądem, jakoby przyczyny antysemityzmu leżały w sferze ekonomicznej. Przyczyną niechęci do Żydów miałyby więc być ich powszechne bogactwo, nęcące innych, co łatwo

---

<sup>26</sup> O takim określeniu rasy, niezwiązanym z genetyczno-biologicznym rozumieniem różnic między ludźmi, pisze Bauman. Zwraca uwagę na pojawiającą się w XIX wieku — rezultat żydowskiej emancypacji i asymilacji, a także silnego osłabienia (jeśli nie dewaluacji) tradycyjnego antysemityzmu (antyjudaizmu) opartego na przesłankach religijnych (Żydzi odpowiedzialni za śmierć Chrystusa) — konieczność określenia żydowskości w nowy sposób. Musiała ona zostać ugruntowana na takich podstawach, które mogłyby się okazać solidniejsze niż wcześniej przyjmowane, oparte na przesłankach kulturowych i religijnych. Bauman pisze: „W przeciwieństwie do judaizmu żydowskość musiała się okazać zdecydowanie silniejsza od ludzkiej woli i ludzkiej mocy twórczej. Trzeba z niej było uczynić element prawa naturalnego (a więc takiego prawa, które należy odkryć, a następnie stosować i wykorzystywać dla dobra ludzkości i którego nie można odrzucać, poprawiać i lekceważyć”. Z. Bauman: *Nowoczesność i zagłada...*, s. 138. Bauman uznaje żydowskość za odrębną grupę (lud, naród), której odrębność konstituuje się w ramach powszechnego i obiektywnego prawa naturalnego, zatem można powiedzieć, że jest odrębnością „z natury”. W pewien sposób łączy się to z pojęciem rasy w rozumieniu Nordaua, ponieważ rasa jest dla niego przejawianiem jakiegoś specyficznego instynktu, skłonności do bycia Żydem. Na takich podstawach można budować świadomość społeczną i narodową.

przekłada się na głoszenie różnych teorii spiskowych: od utrzymywania, że żydowski kapitał (zresztą zdobyty nieczystą drogą) dławi i pochłania kapitał ojczysty, po przyjęcie, że Żydzi rządzą światem. Skłonności te mają oczywiście swe źródło już w średniowieczu, kiedy Żydzi najczęściej zajmowali się finansami i kapitałem, co kojarzono z pogardzaną i powszechnie potępianą lichwą. Nordau w polemicznym tekście pt. *Psychologisches źródła antysemityzmu* ostro rozprawiał się z takim „ekonomicznym” rozumieniem źródeł antysemityzmu, twierdząc, że głoszenie takiego poglądu świadczy o kompletnym niezrozumieniu istoty tego zjawiska<sup>27</sup>. Przy okazji zaznaczał, że wśród byłych zasymilowanych Żydów wynika to z całkowitej utraty poczucia związku z własną rasą, niezrozumienia jej na poziomie elementarnym, co jest skutkiem nieuctwa lub charakterystycznego dla procesu asymilacji odrzucenia wszystkiego, co żydowskie, łącznie z uleganiem silnej propagandzie antysemickiej, której standardowym hasłem jest właśnie pogląd o ekonomicznej przewadze Żydów nad innymi. Przypadkowo usprawiedliwia się w ten sposób antysemityzm, ponieważ staje się on „naturalną” reakcją biednych (większości) wobec bogatych (w trudnych realiach XIX-wiecznego kapitalistycznego świata), zwłaszcza jeśli owi bogaci (w tym wypadku Żydzi) wyraźnie alienują się względem całej reszty. Autor dostrzegał te konsekwencje i zwracał uwagę na zgubne skutki procesu asymilacji<sup>28</sup>. Pogląd o bogactwie Żydów to z gruntu fałszywy wynalazek propagandy antysemickiej, która w ten sposób, wykorzystując pewne historyczne uwarunkowania życia w diasporze od czasów średniowiecza

---

<sup>27</sup> „Herr Momigliano beginnt seine Berichtigung der Bemerkungen des Herrn Loria über, die wirtschaftlichen Grundlagen des Antisemitismus mit einer Verbeugung vor der unbestreitbaren Autorität jenes hervorragenden Volkswirts. Nun denn, ich bedaure, diese Autorität durchaus bestreiten, ja sie sogar, insoweit der Antisemitismus in Betracht kommt, unbedingt leugnen zu müssen. Indem er behauptet, daß die Judenverfolgungen im Mittelalter und in unseren Tagen durch die Eifersucht des getauften Kapitals gegen das beschnittene Kapital verursacht worden wären, beweist er damit, daß er keine blasse Ahnung von der Frage hat. Ich vermute sogar, daß Herr Loria, wie die meisten der vollständig assimilierten Juden, sich überhaupt in tiefster Unkenntnis des Judentums, seiner gegenwärtigen Lage und seiner Daseinsbedingungen befindet”. M. Nordau: *Die psychologischen Ursachen des Antisemitismus*. In: Idem: *Zionistische Schriften...*, s. 360. Jest to artykuł prasowy, który ukazał się w „La Vita Internationale”.

<sup>28</sup> „Tatsächlich aber haben die assimilierten Juden jegliche Fühlung mit ihrer Rasse verloren, wissen von ihr nicht das geringste, ja setzen einen gewissen Stolz darein, mit dieser Unwissenheit Staat zu machen. Sie studieren die Feuerländer und suchen Aufklärung über die Lappen; sie lesen alles, was über die Botokuden veröffentlicht wird, und bringen den Papuas ein lebhaftes Interesse entgegen. Der einzige Teil der Menschheit, der ihnen nicht der geringsten Aufmerksamkeit würdig scheint, sind die Juden. Sie bilden sich ein, diese edeln Seelen, daß die Christen nur unter dieser Bedingung ihre Assimilation für waschecht halten würden”. Ibidem, s. 361—362.

(chodzi głównie o to, że Żydzi w średniowieczu byli zmuszeni do zajmowania się pieniądzem i handlem, ponieważ funkcjonowali poza strukturą feudalną), utrzymywała postawę ogólnej niechęci do żydostwa<sup>29</sup>.

Tymczasem, zdaniem Nordaua, rzeczywiste ekonomiczne położenie społeczności żydowskiej jest zupełnie inne i zadaje kłopoty wszelkim tego typu spekulacjom. Przysłowiowe bogactwo Żydów jest zwykłym wymysłem i nie wytrzymuje w zderzeniu z realiami. W rzeczywistości bowiem jako ogół społeczność żydowska zalicza się do grupy najbardziej spauperyzowanych społeczności. Nordau wskazywał przysłowiową żydowską nędzę obecną na Wschodzie, a więc na obszarach, gdzie mieszka najwięcej Żydów. Ekonomiczne położenie Żydów w Rosji, Rumunii czy Galicji jest fatalne, ponieważ większość ma ogromne kłopoty z zaspokojeniem nawet elementarnych potrzeb niezbędnych do przeżycia. W tym sensie położenie ludności żydowskiej na wspomnianych obszarach pozostaje o wiele gorsze niż położenie ludności nieżydowskiej<sup>30</sup>. Faktycznie więc sytuacja żydowskiej społeczności wydaje się zupełnie inna od tego, co twierdzą antysemita i niektórzy Żydzi. Większość antysemitów, czyli tych, którzy mają ewentualnie kontakt z Żydami, nie jest w stanie bezpośrednio doświadczyć żydowskiego bogactwa. Oczywiście, owo żydowskie bogactwo nie musi być bezpośrednio widoczne, żeby formułować na jego temat takie poglądy,

<sup>29</sup> To już oczywiście tylko krok do sformułowań nowoczesnego antysemityzmu budującego mit biologicznej odrębności rasowej, w której ramach żydowska skłonność do pieniądza i wszystkiego, co z nim związane, była jednym z głównych lejtymotywów. Można zacytować przywołaną przez Bauman następującą anegdotę: „Czy chcecie zobaczyć, jak przemówi krew? — zapytał swoich przyjaciół pewien francuski książę, który mimo protestów matki ożenił się z córką Rothschildów z Frankfurtu. Zawołał swego malutkiego synka, wyjął z kieszeni złotego luidora i pokazał. Czy dziecka rozbłyły. — Widzicie — ciągnął książę — instynkt semicki natychmiast wychodzi na jaw”. Z. Bauman: *Nowoczesność i zagłada...*, s. 138.

<sup>30</sup> Autor posługuje się konkretnymi wyliczeniami: „Will man Ziffern? Ich gebe sie gern 80 Prozent sämtlicher Juden der Welt sind zu chronischer Unterernährung verurteilt, Ihre wirtschaftliche Höhe steht tief unter derjenigen aller Proletariate der Welt. Denn der christliche Proletarier hat wenigstens das Recht, Arbeit überall zu suchen, wo er sie finden kann, während der Jude in Rußland und in Rumänien, wo eine jüdische Bevölkerung von 6.250.000 Seelen lebt, zum Zwangswohnsitz (*domicilio coatto*) in einigen Städten verurteilt ist, in welchen es für ihn keine Arbeit gibt und wo ihm gerade nur die Wahl zwischen zwei Entscheidungen bleibt: entweder zu betteln und langsam zu verhungern, oder rasch zu verhungern, indem er nicht einmal bettelt 17 Prozent sämtlicher Juden verdienen mühselig gerade ihre Notdurft, indem sie, infolge der sie umgebenden Feindseligkeit, gezwungen sind, das Doppelte zu leisten, um denselben Arbeitsertrag zu erzielen wie ihr christlicher Wettbewerber. Allerhöchstens drei Prozent sind wohlhabend, wenn nicht reich. Darunter befinden sich vier oder fünf Familien — nicht mehr! — deren Namen, vom Hasse umhergetragen, in der ganzen Welt bekannt sind”. M. Nordau: *Die psychologischen Ursachen...*, s. 362.



mimo wszystko jednak zawsze można odwołać się do takiego argumentu w polemikach z antysemitami, a wtedy natrafiliby na poważną trudność w obronie swego stanowiska. Na bogactwo całej żydowskiej społeczności składa się majątek kilku rodzin o żydowskich korzeniach, które faktycznie znajdują się wśród kapitalistycznych miliarderów. W tym jednak Nordau dostrzegał prawdziwe źródło antysemityzmu — w wypadku Żydów podkreśla się to, że niektórzy są bardzo zamożni, i na tej podstawie formułuje się pogląd o bogactwie rozciągniętym na całą społeczność. Autor zwracał uwagę, że takie rozumowanie dotyczy wyłącznie Żydów, gdyż nikomu nie przychodzi do głowy, żeby na przykład z faktu, że niektórzy miliarderzy są Niemcami, wysnuwać wnioski o bogactwie wszystkich Niemców<sup>31</sup>. Ponadto Nordau stwierdzał, że główne ogniska antysemityzmu znajdują się na obszarach, na których żyjący Żydzi są najbardziej spauperyzowani. Do nich zaliczają się wymienione wcześniej Rosja, Rumunia i Galicja — nie widać tam żydowskiego majątku, a Żydzi nie są wielkimi posiadaczami.

Nie do obronienia jest także inny ważny czynnik kształtowania postawy antyżydowskiej związany z rywalizacją ekonomiczną. Nordau twierdził bowiem, że wschodni Żydzi nie są w sensie ekonomicznym rywalami chrześcijańskiego otoczenia, co siłą rzeczy wyklucza, aby źródłem powszechnej tam judeofobii był czynnik ekonomiczny<sup>32</sup>. Dlatego też jeśli się przyjmuje takie poglądy, choć w oczywisty sposób nie są one prawdziwe, to musi istnieć inne źródło pozwalające je formułować i muszą one paść na podatny grunt. Inaczej kształtuje się ekonomiczna sytuacja Żydów na zachodzie Europy, gdzie w większości prosperują oni dobrze, i tam właśnie

---

<sup>31</sup> „Es ist demnach sinnlos und schändlich, vom Judenreichtum zu sprechen; man müßte vielmehr immer und überall das scheußliche Elend der ungeheueren Mehrheit der Juden laut hinausschreien, das für ihre Verfolger eine Schmach und wider die Regierungen eine entehrende Anklage bildet, da es ausschließlich den Ausnahmegesetzen zuzuschreiben ist, die den Juden verbieten, ihre Kräfte und Fähigkeiten zu gebrauchen, um ihre Notdurft zu verdienen. Da es also einen Judenreichtum nicht gibt, kann er auch nicht die Ursache des Antisemitismus sein”. Ibidem, s. 363.

<sup>32</sup> „Wo sind denn die Hauptherde des Antisemitismus? Wo nimmt er die wildesten, tödlichsten Formen an? In Rußland, in Rumänien, in Galizien. Das heißt, gerade in den Ländern, wo die Juden als wirtschaftlicher Faktor gar nicht in Betracht kommen. Diejenigen Juden, die dort etwas besitzen, bilden eine seltene Ausnahme. Sie haben weder Schlösser noch Häuser, weder Wagen noch Mätressen, sie besitzen weder Banken, noch Fabriken, noch Eisenbahnen; selbst an den Börsen jener Länder verschwinden sie unter der großen Mehrheit der Christen. Sie sind keine Wettbewerber der Christen. Sie können das getaufte Kapital nicht stören, da sie neben diesem eine zu vernachlässigende Größe sind”. Ibidem, s. 364. Wyrażony tu pogląd wydaje się dużym uproszczeniem relacji gospodarczych między społecznością żydowską a otoczeniem, co mocno osłabia siłę argumentu. Na terenach wschodnich właśnie zaciekle rywalizacja gospodarcza była ważnym czynnikiem kształtującym wzajemne relacje i stałe nasilanie się niechętniej postawy wobec Żydów.

żyją zamożne rodziny żydowskich miliarderów. Zjawisko antysemityzmu ujawnia się i nasila w takich krajach, jak Francja, Anglia i Niemcy, jednak trudno uznać, że ma podłoże ekonomiczne — główne argumenty antysemitów dotyczą domniemanego braku społecznego zaangażowania Żydów, co przy braku patriotycznej lojalności często wiąże się z przypisywaniem Żydom skłonności do „internacjonalizmu”. Szczególnie groźny dla społeczności żydowskiej wydaje się ten ostatni zarzut, ponieważ w dobie narastającego nacjonalizmu społeczeństwa stały się wyjątkowo czułe na tym punkcie. Uwarunkowania ekonomiczne nie odgrywają tu większej roli, co najwyżej zarzut bogacenia się Żydów kosztem innych jest jedynie argumentem dodatkowym. Autor postawił następującą diagnozę: „Nie jest więc prawdą, że nienawidzi się Żydów z powodu ich pieniędzy. Po pierwsze, Żydzi bogacze są rzadkim zjawiskiem, po drugie, jest naprawdę niewiele żydowskich bogaczy”<sup>33</sup>. Jeśli więc antysemityzm nie ma podłoża ekonomicznego, to nasuwa się pytanie, co leży u jego źródeł. Nordau odpowiadał, że jego przyczyny należy szukać w sferze ludzkiej myśli i psychiki. Antysemityzm jest bowiem wytworem chorej wyobraźni, dla której pożywkę stanowią ludzkie lęki i kompleksy. Owe lęki i kompleksy wynikają z braku tolerancji wobec tego, co obce, inne. Odmienność niepokoi i budzi lęk, a od tego już prosta droga do niechęci przeradzającej się w nienawiść.

Badając przyczynę antysemityzmu, Nordau nie odwołał się do religijnego antyjudajizmu, który przez stulecia zawsze kształtował relację między Żydami i chrześcijanami. Antysemityzm uznawał przede wszystkim za wyraz zjawiska, które nazywał mizoneizmem, czyli najogólniej mówiąc, lękiem przed wszystkim i niechęcią do wszystkiego, co nowe, inne, obce i odmienne od tego, co wydaje się już obyte i w tym sensie bezpieczne, oswojone<sup>34</sup>. Wskazany tu mizoneizm opisujący stosunek nieżydowskiego otoczenia do Żydów charakteryzuje zarazem niesymetryczność tej relacji. Nie jest to relacja dwóch równorzędnych grup ludności zamieszkującej to samo terytorium. Jest to relacja między większością, która może traktować siebie jako „rdzenną” ludność danego terytorium, a mniejszością, która żyje wewnątrz tej większej społeczności. Ponieważ mniejszość zachowuje wyraźną odrębność, nie jest zdominowana przez większość, lecz tworzy odrębny człon opozycji. Innymi słowy, mniejszość, pomimo że jest w mniejszości, nie ulega wtopieniu w większość, lecz choć słabsza, wchodzi z nią w specyficzną relację, która kształtuje dynamizm europejskiego życia

<sup>33</sup> „Es ist also nicht wahr, daß man die Juden wegen ihres Geldes haßt. Denn erstens sind die Geldjuden eine sehr seltene Ausnahme und zweitens sind es gerade die wenigen Geldjuden”. Ibidem.

<sup>34</sup> Termin „mizoneizm” określa się słownikowo jako „a hatred, fear, or intolerance of innovation or change”. Jest złożeniem dwóch greckich słów *misein* + *neos*.

społecznego od stuleci<sup>35</sup>. Większość wykazuje przy tym większą aktywność i próbuje narzucić słabszemu członkowi własne reguły. Każde społeczeństwo pragnie budować własną tożsamość opartą przede wszystkim na jednolitości grupy. W tym znaczeniu lud/naród jest tylko jeden i musi w związku z tym być jednorodny, maksymalnie eliminując wszystko inne, odmienne, co mogłoby niszczyć jego spójność i bezpośrednio zagrażać jego istnieniu. Z tego względu wszelka inność, zwłaszcza ta pozostająca wewnątrz danej społeczności/narodu, traktowana jest jak śmiertelne zagrożenie. Nowe narody i ludy Europy właśnie Żydów z ich silną odrębnością traktują jako zagrożenie, dynamizując zarazem wszelkie lęki i niepokoje z tym związane. Zdaniem Nordaua, żydowska alienacja w połączeniu z tradycyjnym antyjudajstycznym nastawieniem chrześcijaństwa spowodowała wytworzenie specyficznej mentalności, w której ramach Żydów postrzega się jako niebezpiecznych wrogów. Znalezienie dowodu ich wrogości i knoń sprawdza się już tylko do wypełnienia formy pewną treścią zaczerpniętą z przekonania, manipulacji, zabobonów itp. (większość ma chrześcijańskie źródła: określanie Żydów jako morderców Chrystusa, mord rytualny, bezczeszczenie hostii; inne mają laicką proveniencję: powszechny żydowski spisek przeciw ludzkości, wrogi internacjonalizm, niemoralność)<sup>36</sup>. Autor podkreślał, że ogólnie Żydzi personifikują w oczach swych sąsiadów wszelkie zło domniemane lub realne, które wynika z lęków, czasami z kompleksów i poczucia krzywdy. W czasach przemian społecznych i panowania XIX-wiecznego kapitalizmu nietrudno było o takie zachowania. Zresztą sam Nordau wskazywał w swych pracach błędy i wypaczenia czasów, w których żył. Ogólny pesymizm potęgowany niepokojami społecznymi i polityką mocarstw prowadzącą do niechybnej wojny nasilał zachowania antyżydowskie i wzmacniał nowy typ antysemityzmu opartego na przesłankach rasowych, a więc *quasi*-naukowych. W takiej sytuacji zawsze łatwiej pora-

---

<sup>35</sup> Ibidem, s. 365—366. W podobnym duchu wypowiada się Bauman, ogólnie charakteryzując zjawisko trwałego antysemityzmu. Zob. Z. Bauman: *Nowoczesność i zagłada...*, s. 86—88.

<sup>36</sup> „Dies ist eine der Formen des Misoneismus, jenes Verteidigungsmittels des Organismus gegen die Anstrengung der Anpassung [...]. Wenn nun diejenigen, die sich von uns unterscheiden, eine geringe und schwache Minderheit sind, so empfinden wir nicht das Bedürfnis, gegen unsere Abneigung anzukämpfen oder sie auch nur zu verheimlichen, und die Frechheit, mit der sie sich äußern darf, begünstigt ihre Entwicklung. Dies ist die allgemein menschliche Ursache des Hasses jeder Mehrheit gegen jede in ihrer Mitte lebende Minderheit, die durch gewisse eigenartige Züge leicht auffällt. Was speziell uns Juden betrifft, so gesellen sich zu jener allgemeinen Ursache der fortlebende alte Fanatismus gegen die Gottes-Mörder und ein Wiederhall der abergläubischen Fabeln des Mittelalters über allerhand jüdische Missetaten, wie den Ritualmord, den Hostiendiebstahl usw”. M. Nordau: *Die psychologischen Ursachen...*, s. 366.

dzić sobie z problemami, jeśli znajdzie się realnego, konkretnego wroga, a społeczność żydowska niemal sama nasuwała się jako przeciwnik.

W tym znaczeniu Nordau przyczyn antysemityzmu doszukiwał się w psychice i myśleniu, a nie w uwarunkowaniach zewnętrznych, gdyż te jeśli są podawane jako antysemickie argumenty, to zawsze stanowią tylko egzemplifikację przeświadczenia, z którym trudno polemizować. To ostatnie wydawało się autorowi o tyle ważne, że wskazuje bardzo istotny aspekt tak ujętego źródła antysemityzmu. Otóż wydaje się, że w tradycyjnych warunkach antysemityzm jest nie do usunięcia i zawsze będzie obecny w relacjach żydowsko-nieżydowskich, nie jest to niestety zjawisko przejściowe. Lekarstwem na antysemityzm nie była ani asymilacja, ani emancypacja. Współistnienie diaspory żydowskiej i poszczególnych ludów/narodów wymusza na tych ostatnich zachowania antysemickie, a jedyne możliwe i zarazem radykalne rozwiązanie tej kwestii leży po stronie żydowskiej. Tym rozwiązaniem jest zbudowanie przez Żydów własnego państwa, w którym nie będą żadną inną, obcą mniejszością, lecz jednolitym, silnym narodem. Według Nordaua, państwo to może powstać tylko w Palestynie — odwiecznej ziemi obiecanej Żydów, a jedyną organizacją mogącą zrealizować żydowski powrót do Syjonu jest ruch syjonistyczny. W tym znaczeniu jedynym skutecznym lekarstwem Żydów na antysemityzm jest syjonizm<sup>37</sup>.

## Syjonizm

Jak wspomniałem, Nordaua uważa się za pierwszego i być może najważniejszego teoretyka ruchu syjonistycznego. W tym sensie syjonizm stał się ostateczną kwintesencją jego namysłu nad kondycją żydostwa. Nordau

---

<sup>37</sup> „Und weil die Ursache des Antisemitismus eine psychologische Eigentümlichkeit des Menschen ist, glaube ich, im Gegensatz zu Herrn Momigliano, ganz und gar nicht, daß der Antisemitismus eine »vorübergehende Erscheinung« ist und rasch verschwinden wird. Er wird erst verschwinden, wenn Juden aufgehört haben, als solche unter anderen Menschen erkennbar zu sein, d.h. wenn sie ihre Religion, ihre Rassen-Überlieferungen, ihre alten Sitten, ja selbst ihren anthropologischen Typus verloren haben. Und da diese vollkommene Assimilation mir schwierig genug erscheint, um sie als nahezu unmöglich bezeichnen zu können, so halte ich den Antisemitismus für eine ewige Begleiterscheinung des Daseins der Juden als einer schwachen Minderheit unter den anderen Nationen, und erblicke das einzige Heilmittel gegen ihn in der Rückkehr der jüdischen Menge nach Palästina, wo sie nicht mehr eine Minderheit, sondern eine Mehrheit bilden und dadurch der Wirkung des eben definierten psychologischen Gesetzes entgehen würde”. Ibidem, s. 366—367.

to bez wątpienia pierwszy autor, który formułował teoretyczne podstawy ruchu, rozwijane przez następców. Być może najlepiej intencje Nordaua widać w przemówieniu, które wygłosił w Hadze 10 kwietnia 1900 roku, czyli w czasie, gdy ruch syjonistyczny okrzepł już jako ruch polityczny (odbyły się już trzy kongresy), ale zarazem rozwijał się dynamicznie i określał swe cele, próbując zdobyć jak najlepszą pozycję polityczną. Owo przemówienie wydaje się o tyle ciekawe i ważne dla uchwycenia istoty syjonizmu, że Nordau wyraźnie określił w nim intencje tego ruchu, stawiając trzy zasadnicze pytania: po pierwsze, czym jest syjonizm; po drugie, jakie są jego cele (lub cel); wreszcie po trzecie, czy w ogóle syjonizm jest konieczny. Chyba w żadnym innym tekście Nordaua tak wyraźnie nie ukazała się istota ruchu syjonistycznego<sup>38</sup>.

Dla Nordaua syjonizm stanowi kwintesencję wielowiekowej tradycji żydowskiej i zarazem konkretny projekt realizacji tkwiący u podstaw całej żydowskiej tradycji powrotu do Syjonu — Ziemi Obiecanej. Autor wskazywał, że w tym znaczeniu syjonizm jest tożsamy z judaizmem, ponieważ doprowadza go do ostatecznego celu. Syjonizm to ruch roszczący sobie prawo do kierowania całą społecznością żydowską, dlatego jego oddziaływanie musi być (i jest) wielotorowe: historyczne — realizuje historyczny postulat powrotu z wygnania; ekonomiczne — proponuje konkretne rozwiązanie, które musi w efekcie przynieść poprawę gospodarczą wszystkim Żydom; polityczne — jako ruch metodami politycznymi dąży do utworzenia państwa żydowskiego, równoprawnego podmiotu prawa międzynarodowego; moralne — prowadzi do naprawy stanu moralnego żydostwa dzięki wprowadzaniu wysokich standardów etycznych, kształtowaniu patriotycznej, narodowej postawy, dbaniu o zdrowie narodu żydowskiego polegającemu na wspieraniu organizacji, które służą podniesieniu kondycji fizycznej społeczeństwa<sup>39</sup>. Wedle Nordaua zatem, ruch syjonistyczny realizuje wszystko to, co przez wieki kultywowano w żydowskiej tradycji, przełamując zarazem dotychczasową niemoc i bezradność diaspory. Postulatem syjonizmu od samego początku było jego umasowienie, co w wypadku organizacji politycznej działającej dodatkowo w tak specyficznych warunkach, jak

<sup>38</sup> Należy pamiętać, że terminu „syjonizm” na określenie całego spektrum działań mających na celu polityczne rozwiązanie kwestii żydowskiej po raz pierwszy użył Nathan Birnbaum w roku 1892. Oczywiście, termin funkcjonował wcześniej, jednak w innym znaczeniu.

<sup>39</sup> „Der Zionismus ist eine zugleich politische, geschichtliche, wirtschaftliche und sittliche Bewegung, die die tiefen Massen des jüdischen Volkes erfaßt hat, unter ihnen immer größere Ausbreitung gewinnt und sehr bald nicht bloß theoretisch, sondern auch statistisch meinen Ausspruch rechtfertigen wird, daß Zionismus und Judentum identische Begriffe sind”. M. Nordau: *Rede gehalten im Haag, 10. April 1900*. In: Idem: *Zionistische Schriften...*, s. 216.

w żydowskiej diasporze, musiało być procesem rozciągniętym w czasie. Nordau często podkreślał dynamizm rozwoju ruchu, co wobec świadomości trudności, które napotykał syjonizm przede wszystkim w samej diasporze, może wywołać wrażenie rosnącej siły ruchu<sup>40</sup>. Autor podkreślał znaczenie samego słowa „syjonizm”, nierozzerwalnie związanego z żydowską historią. Pisał: „Syjonizm jest nowym słowem na określenie bardzo starej rzeczy, kiedy wyraża tylko tęsknotę żydowskiego ludu do Syjonu. Od czasu zburzenia drugiej świątyni przez Tytusa, od rozproszenia żydowskiego ludu po wszystkich krajach, lud ten nie przestał z utęsknieniem oczekiwać powrotu do zagubionego kraju Ojców i mieć po temu silnej nadziei”<sup>41</sup>. Syjonizm więc odwołuje się do tradycji i jest pewnym duchowym doświadczeniem wszystkich Żydów, zatem też historyczno-mitologicznym aspektem ich tożsamości, co przez całe stulecia zastrzeżone było wyłącznie dla religijnego wymiaru żydowskiej egzystencji. Dla Nordaua i twórców ruchu syjonistycznego w nowoczesnym wydaniu ta dawna tęsknota stanowi element pobudzający do tworzenia trwałych rozwiązań, lecz bez odwoływania się już do wymiaru religijnego. Dlatego syjonizm przybrał postać duchowego ruchu o wymiarze politycznym i społecznym. Innymi słowy, dawna tradycyjna modlitwa została zastąpiona konkretnym działaniem. Nowy syjonizm, wyrastając ze starego pragnienia i tęsknoty, różni się od dawnego syjonizmu mesjanistycznego tym, że, jak pisał autor, „zrzeka się wszelkiej mistyki, która już dłużej nie identyfikuje się z mesjanizmem, a powrotu do Palestyny nie oczekuje jako cudu, lecz chce go zrealizować za pomocą podjętego własnego wysiłku”<sup>42</sup>. Zarazem, według Nordaua, nowy syjonizm zawiera dwa pobudzające go źródła. Jedno, wskazane wcześniej, to źródło wewnętrzne, a więc istotowo zawarta w judaizmie skłonność do ukształtowania świadomości odrębności rasowej<sup>43</sup>, związanej z wielką żydowską tradycją historyczną, kiedy wśród niektórych współczesnych Żydów dochodzi do głosu poczucie wspólnoty i potrzeba odnowy w imię zbudowania lepszej przyszłości. Drugie źródło jest zewnętrzne i składa się z dwóch impulsów. Pierwszy dotyczy ogólnego pobudzenia świadomości

<sup>40</sup> Nordau szeroko omawia ten problem w tekście *Der Zionismus und seine Gegner*. Odniosę się do tej kwestii w dalszej części pracy.

<sup>41</sup> „Der Zionismus ist ein neues Wort für eine sehr alte Sache, soweit er bloß die Sehnsucht des jüdischen Volkes nach Zion ausdrückt. Seit der Zerstörung des zweiten Tempels durch Titus, seit der Zerstreuung des jüdischen Volkes in alle Länder, hat dieses Volk nicht aufgehört, die Rückkehr in das verlorene Land der Väter heiß zu ersehnen und auf sie fest zu hoffen”. M. Nordau: *Der Zionismus...*, s. 19.

<sup>42</sup> „Er aller Mystik entsagt, sich nicht länger mit dem Messianismus identifiziert, die Rückkehr nach Palästina nicht von einem Wunder erwartet, sondern sie durch eigene Anstrengung vorbereiten will”. Ibidem, s. 22.

<sup>43</sup> Użyte tu pojęcie rasy nie jest oczywiście rozumiane w sensie biologicznym.



narodowej, które dynamizuje już od dłuższego czasu zmiany społeczne i polityczne, jakie zachodzą w otaczającym Żydów świecie. Wobec owych zmian sami Żydzi nie mogą pozostawać obojętni, gdyż zmieniające się otoczenie wymusza również zmiany na diasporze. Drugim impulsem zewnętrznym, pchającym żydostwo do zmian i stanowiącym pożywkę dla rozwoju syjonizmu w nowym wydaniu, jest narastające zjawisko antysemityzmu, który przybiera także formę nowoczesną w stosunku do tradycyjnej niechęci do Żydów mającej podstawy w religii (w Europie i szeroko pojętym świecie zachodnim — w chrześcijaństwie, w świecie muzułmańskim — w islamie). Ów nowoczesny antysemityzm przybiera postać *quasi*-naukowych wywodów opartych na koncepcji rasy biologicznej. Nordau uważał, że taki antysemityzm stanowi poważne wyzwanie dla żydowskiej społeczności, a konieczność jego zniwelowania okazała się silnym impulsem do narodzin ruchu syjonistycznego<sup>44</sup>.

W odniesieniu do antysemityzmu Nordau podkreślał dwojaki charakter oddziaływania na społeczność żydowską. Z jednej strony na pewno pozostaje silnym bodźcem skłaniającym (inna sprawa, czy nie zmuszającym) zasymilowanych i wyemancypowanych Żydów do powrotu na łono własnego ludu. Z drugiej strony jednak jest czymś na kształt ostrego egzaminu, który, jak pisał Nordau, sprzyja ostrej selekcji w ramach samej diaspory — słabsi ulegają, ci zaś, którzy przetrwają, stają się silnymi członkami społeczności żydowskiej. W połączeniu z wewnętrznym impulsem i z drugim czynnikiem zewnętrznym zapewnia to możliwość rozwoju korzystnych cech społecznych i narodowej tożsamości. W odniesieniu do syjonizmu ma to ogromne znaczenie, ponieważ dookreśla jego istotę: „Nie jest właściwym stwierdzenie, że syjonizm to jedynie gest oporu i czyn rozpaczy wymierzony przeciwko antysemityzmowi. Niekiedy jeden z drugim oświecony Żyd zapewne tylko dzięki antysemityzmowi powrócił na łono judaizmu, a odszedłby ponownie, gdyby chrześcijanie z jego kraju zaczęli odnosić się do niego z przyjaźnią. Jednak dla większości syjonistów antysemityzm był tylko przymusem, jeśliby mieć na myśli stosunek do innych ludów, a ów przymus doprowadził do takiego rezultatu, że pozostałoby w takim stanie ducha i przeświadczeniu, nawet gdyby antysemityzm raz na zawsze zniknął z Ziemi”<sup>45</sup>. Ducha syjonizmu należy więc szukać nie tyl-

---

<sup>44</sup> Ibidem, s. 22–23. Można nawet przyjąć, że opór wobec antysemityzmu i jego bezpośrednie doświadczenie stały się czymś na kształt mitu założycielskiego ruchu syjonistycznego. Antysemiticki szok pobudził do działania Teodora Herzla, a także wcześniej Leona Pinskera.

<sup>45</sup> „Es ist nicht richtig, zu sagen, daß der Zionismus lediglich eine Trotzgebärde oder Verzweiflungstat gegen den Antisemitismus ist. Gewiß ist mancher gebildete Jude nur durch den Antisemitismus zum Wiederanschluß an das Judentum gedrängt worden und

ko w reakcji obrony przed jarzmem antysemityzmu. Syjonizm jest próbą naprawy żydowskiej duszy — zmiany sposobu widzenia oraz rozumienia siebie i otaczającego Żydów świata. W tym znaczeniu zrywa z odwieczną alienacją, walcząc z tym, co owa alienacja kształtowała w żydowskiej świadomości.

Jednocześnie Nordau wskazywał, że syjonizmu nie należy traktować jako propozycji skierowanej wyłącznie do wybranych oświeconych elit żydowskich jako alternatywy dla emancypacji i asymilacji. Wprost przeciwnie, syjonizm skierowany jest przede wszystkim do żydowskich nizin, do niewykształconej i spauperyzowanej, a zarazem mocno tkwiącej w okowach tradycji żydowskiej masy, niezajmującej się roztrząsaniem swego położenia z perspektywy intelektualnie ujętego pragnienia i tęsknoty za odzyskaniem tożsamości. To głównie żydowskie masy doświadczają wszelkich niedogodności żydowskiego położenia. Na nich skupiają się wszystkie skutki judeofobii i antysemityzmu zarówno w znaczeniu ekonomicznym — twardego zmagania się z codziennością ekonomicznego ostracyzmu, jak i w szerszym wymiarze społecznym — codziennego odczuwania nienawiści, a co najmniej niechęci najbliższych sąsiadów. Nordau zauważał, że żydowskie masy w zdecydowanej większości są pesymistycznie nastawione do rzeczywistości, inaczej niż żydowskie elity, które mimo wszystko mogą mieć nadzieję na zdecydowaną poprawę własnego losu (bądź co bądź niektórym udało się zdobyć wielkie majątki i silną pozycję polityczną w nieżydowskim świecie, na przykład rodzinom Hirschów i Rothschildów). Pesymizm ten przejawia się w odczuwaniu beznadziejności swego położenia i braku realnych przesłanek na poprawę. To w żydowskie najniższe warstwy społeczne antysemityzm uderza najsilniej, potęgując poczucie „obłączonej twierdzy” i tkwienia w środku wrogo usposobionego otoczenia. Ruch syjonistyczny właśnie w żydowskich masach dostrzega swą siłę. W tym sensie chce dawać realną nadzieję na lepsze życie, rozbudzając aspiracje narodowe i propaństwowe połączone z postulatem przywrócenia Żydom godności własnej, jako wolnych i żyjących dostatnio obywateli, którzy mają własne niepodległe państwo. Tak ujęty, odcina się syjonizm od religijnych korzeni, jest wyłącznie ruchem politycznym, z politycznym celem (utworzenie państwa) i politycznymi środkami działania. Nordau zdecydowanie wykluczył bierne oczekiwanie na Mesjasza, który nadejdzie i zbawi (wyzwoli) Żydów oraz połączone z tym cierpliwe trwanie diaspory w uświęconej tradycji.

---

er würde wieder abfallen, wenn seine christlichen Landsleute ihn freundlich aufnehmen würden. Aber bei den meisten Zionisten war der Antisemitismus nur eine Nötigung, über ihr Verhältnis zu den Völkern nachzudenken, und ihr Nachdenken hat sie zu Ergebnissen geführt, die ihr dauernder Geistes- und Gemütsbesitz bleiben würden, auch wenn der Antisemitismus gänzlich aus der Welt verschwände”. Ibidem, s. 24.

Obecny czas przemian zmusza Żydów do aktywności i zerwania z pasywnością czysto religijnego mesjanizmu. Nowym mesjanizmem jest właśnie syjonizm polityczny — aktywne działanie na rzecz żydowskiej odnowy i żydowskiego samouświadomienia. Tylko ta droga, zdaniem Nordaua, umożliwiałaby Żydom mesjańskie wyzwolenie i uzyskanie narodowego statusu nawet w starym, tradycyjnym wymiarze ludu/narodu wybranego<sup>46</sup>.

Inspiratorami nowego syjonizmu byli Mojżesz Hess i Leon Pinsker. Według Nordaua, Hess rozbudził żydowski nacjonalizm i wyrwał żydowskie środowiska z odurzenia spowodowanego możliwościami emancypacji i asymilacji. W największym stopniu dotyczyło to diaspory zachodniej, która w pełni mogła z tych „dobrodziejstw” korzystać. Z kolei Pinsker uczynił to samo na Wschodzie, kładąc zarazem podwaliny pod systematyczne ujęcie idei ruchu syjonistycznego dzięki rzuceniu hasła samowyzwolenia Żydów. Nordau istotę koncepcji Pinskera streścił następująco: „Żydzi nie są wyłącznie religijną wspólnotą, są ludem. Pragną ponownie jako zjednoczony lud żyć we własnej Ojczyźnie. Ich odrodzenie musi zachodzić jednocześnie w wymiarze ekonomicznym, cielesnym i duchowym, a w konsekwencji w moralnym”<sup>47</sup>. Autor zaznaczał, że idea Pinskera padła na podatny grunt, co pozwoliło jej się rozwinąć wśród żydowskiej młodzieży uniwersyteckiej zarówno w Rosji, jak i w Niemczech oraz Austrii (Wiedeń). Powstało wiele organizacji i stowarzyszeń działających na rzecz realizacji Pinskerowej idei autoemancypacji. Było to jednak działanie spontaniczne, niezorganizowane, odwołujące się raczej do entuzjazmu młodych ludzi pobudzonych do aktywności wielką ideą. Nordau zwracał uwagę, że w ruchu tym brakowało koordynacji działań, to znaczy przede wszystkim świadomości przyczynowego związku między poszczególnymi działaniami, na przykład między popieraniem, a także organizowaniem żydowskiego osadnictwa w Palestynie (aliji), i przyszłością całego żydowskiego narodu. To poniekąd pionierskie działanie charakteryzowało się zatem brakiem koordynacji i w konsekwencji nie mogło ani przybliżyć do celu, ani doprowadzić do realnych efektów. W zasadzie było to marnotrawienie wielkiego entuzjazmu i wysiłku podejmowanego w celu poprawienia żydowskiego losu.

Przełomem, zdaniem autora, okazało się wystąpienie Teodora Herzla, który przedstawił polityczny projekt utworzenia państwa żydowskiego. Ten projekt proponowany jako *stricte* polityczna realizacja odwiecznego „powrotu do Syjonu” stał się właściwym katalizatorem narodzenia nowe-

<sup>46</sup> Ibidem, s. 25.

<sup>47</sup> „Die Juden sind keine bloße Religionsgemeinschaft, sie sind ein Volk. Sie wollen wieder als geeintes Volk im eigenen Lande leben. Ihre Verjüngung muß zugleich wirtschaftlich, leiblich, geistig und sittlich erfolgen”. Ibidem, s. 26.

go syjonizmu jako syjonizmu politycznego. Co ważne, według Nordaua, koncepcja Herzla stała się punktem wyjścia, lecz nie programem nowego ruchu. Była to bowiem idea jednego człowieka, która mogła stać się tylko subiektywnym głosem miłującego swój naród wyemancypowanego Żyda. Aby stworzyć polityczny program ruchu syjonistycznego, konieczne było powołanie politycznej organizacji, a jej program okazał się rezultatem pracy kolektywnej. W tym znaczeniu mówił Nordau o politycznym ruchu syjonistycznym — to ściśle określona polityczna organizacja z otwartą strukturą, działająca na płaszczyźnie politycznej i podejmująca wielotorową aktywność, służącą realizacji programu, uwzględniająca przy tym polityczne realia świata<sup>48</sup>. Program syjonizmu, przyjęty na pierwszym kongresie ruchu sprowadza autor do jednego zdania: „Syjonizm stara się o stworzenie dla żydowskiego ludu powszechnie prawnie uznanego, bezpiecznego państwa-Ojczyzny w Palestynie”<sup>49</sup>. Istotą ruchu syjonistycznego jest więc utworzenie dla Żydów państwa w historycznej ziemi Izraela. Zdaniem Nordaua, tylko w taki sposób dokona się realizacja żydowskiego samowyzwolenia i zarazem zniesienia wszystkiego, co od setek lat wiąże żydowską diasporę. Będzie to jednocześnie realizacja religijnej idei mesjańskiej, choć dokonana na drodze politycznej i politycznymi środkami, zostanie przełamany determinujący świadomość żydowską kontekst wygnania i tułaczki, ale też wieczna tęsknota za powrotem do Syjonu („za rok w Jerozolimie”), a Żydzi odzyskają prawo bycia narodem, prawo, którego dotychczas skutecznie im odmawiano.

Syjonizm wydaje się w oczach jednego z jego twórców jedyną szansą na przełamanie żydowskiego losu, toteż musi stać się ruchem powszechnym. Nordau wkładał wiele wysiłku w upowszechnienie haseł syjonistycznych, nadając ruchowi kształt uniwersalistyczny, otwarty dla każdego, kto zechce przyjąć jego formułę. Postulat powszechności ruchu syjonistycznego stał się także jednym z ważnych elementów jego sukcesu i skuteczności. Jako otwarty, w pewnym sensie zasymilowany Żyd, Nordau nie czuł żadnych uprzedzeń i ograniczeń, jakie narzucała religia. Wielokrotnie w wystąpieniach i tekstach poświęconych syjonizmowi zwracał uwagę

---

<sup>48</sup> Ibidem, s. 27—28.

<sup>49</sup> „Der erste Zionistenkongreß proklamierte feierlich im Angesichte der aufhorchenden Welt, daß die Juden ein Volk sind und daß sie nicht den Wunsch haben, in den anderen Völkern aufzugehen. Er gelobte, an der Befreiung des in unverdientem Elend schmachtenden, rechtlosen Teils des Judentums zu arbeiten und ihm eine hellere Zukunft zu bereiten. Er faßte seine Bestrebungen in einem mit höchster Begeisterung einstimmig angenommenen Programm zu sammen, das wörtlich lautet: Der Zionismus erstrebt für das jüdische Volk die Schaffung einer öffentlich-rechtlich gesicherten Heimstätte in Palästina”. Ibidem, s. 28. Por. M. Nordau: *Rede gehalten im Haag...*, s. 217.

na ważność żydowskiej religii jako elementu spajającego całą wspólnotę, jednocześnie wszakże żywił przekonanie, że religia nie może wpływać na ocenę i doświadczanie otaczającego Żydów świata, który przecież uległ ogromnym zmianom. Dlatego też cały żydowski wysiłek musi iść w kierunku dostosowania się do tych nowych warunków. Żydowskiego ducha należy budować, przyjmując szerokie działania. Przede wszystkim trzeba realizować cele społeczne — choćby rozbudowywać żydowskie instytucje świeckie służące dostosowaniu społeczności do nowych zewnętrznych uwarunkowań. Nordau popierał wszelkie działania sprzyjające rozwojowi żydowskiej rasy, jak na przykład zakładanie towarzystw krzewiących kulturę fizyczną, co skutkowało nawet propagowaniem przez niego idei „muskularnego judaizmu”<sup>50</sup>.

## Program działania syjonizmu

Istotą politycznego syjonizmu jest zapewnienie wszystkim Żydom odpowiednich warunków ich osiedlenia w żydowskim państwie w Palestynie. Z postulatu tego wynika główny cel ruchu syjonistycznego: powstanie niepodległego państwa, którego obywatelami będą mogli stać się wszyscy Żydzi wyrażający taką wolę. Nordau podkreślał, że syjonizm nie będzie nikogo zmuszał do wyjazdu do takiego państwa, pozostawiając to wolnej decyzji każdego Żyda. Zarazem syjonizm nie zrezygnuje z prowadzenia szeroko zakrojonej agitacji wśród mas żydowskich w nadziei na znalezienie wielu zwolenników. Według Nordaua, syjonizm przybie-

---

<sup>50</sup> Jeden z bardziej znanych postulatów Nordaua. „Muskularny judaizm” przez przeciwników syjonizmu często jest przedstawiany jako dowód na rasowe skrzywienie myśli syjonistycznej — inaczej mówiąc, na tkwiący u podłoża tej koncepcji rasizm. Nasuwa to oczywiste skojarzenia z antysemityzmem rasowym oraz ideologią rasistowską. Pogląd taki tchnie jednak powierzchownością i w świetle analizy poglądów Nordaua wydaje się nie do utrzymania. Pisząc o rasie, Nordau nie myśli kategoriami biologiczno-fizjologicznymi, lecz kulturowymi i sytuuje rasy jako twory kulturowe, powstałe w wyniku historycznych uwarunkowań i rozwoju. Pisanie o „muskularnym judaizmie” nie ma nic wspólnego z lansowaniem i podkreślaniem fizycznych różnic tego, co może budować kategorię „rasowości”. Po prostu autor zauważał, że różne powstające towarzystwa gimnastyczne integrują żydowską społeczność (szczególnie młodzież) i sprzyjają ogólnemu podniesieniu sprawności fizycznej, co przecież nie pozostaje bez znaczenia dla określenia ogólnej kondycji narodu. Jeśli iść tropem zwolenników rasizmu Nordaua, to równie dobrze należałoby za rasistów uznać na przykład twórców i zwolenników polskich towarzystw gimnastycznych, choćby sławnego Sokoła.

rze (już przybrał) postać ruchu masowego, ponieważ daje Żydom realną szansę na poprawę losu wraz z rozbudzeniem aspiracji narodowych i społecznych. Szczególną uwagę zwraca syjonizm na Żydów, którzy albo nie mogą, albo nie chcą się zasymilować w ramach społeczeństw, w których żyją. Autor odwołał się do proklamowanego na Pierwszym Kongresie Syjonistycznym w Bazylei programu ruchu wskazującego Palestynę jako miejsce powstania państwa żydowskiego oraz na Żydów, którzy nie chcą lub nie mogą się asymilować jako jego obywatele. Aby jednak program wprowadzić w życie, już na tym pierwszym kongresie przedstawiono kilka konkretnych zadań stojących przed syjonizmem, które urealniając jego cel, jednocześnie wskazują, że nie jest on jedynie czystą fantazją czy imaginacją kilku szaleńców lub romantyków, lecz realnym ruchem stawiającym sobie konkretne, realne działania. Program działania ruchu sprowadzał się do czterech punktów:

1. Skuteczne, realne i prawnie usankcjonowane poparcie żydowskiego osadnictwa w Palestynie.
2. Zjednoczenie całego żydostwa dzięki tworzeniu lokalnych i ponadlokalnych jednolitych struktur politycznych.
3. Wzmocnienie żydowskiej świadomości narodowej i rozbudzenie patriotyzmu.
4. Powołanie do życia odpowiednich organizacji odpowiedzialnych za działania polityczne wobec innych krajów i mających na celu realizację postulatu utworzenia państwa w Palestynie<sup>51</sup>.

Przedstawione cele programowe określone na Pierwszym Kongresie Syjonistycznym wyrażają realne zadanie ruchu syjonistycznego. Nordau wyraźnie podkreślał, że żadne z postawionych i podjętych przez ruch zadań nie jest nierealnym marzeniem. Wprost przeciwnie, każde z nich świadczy

---

<sup>51</sup> „Zur Erreichung dieses Zieles nimmt der Kongreß folgende Mittel in Aussicht: 1. Die zweckdienliche Förderung der Besiedelung Palästinas mit jüdischen Ackerbauern, Handwerkern und Gewerbetreibenden. 2. Die Gliederung und Zusammenfassung der gesamten Judenschaft durch geeignete örtliche und allgemeine Veranstaltungen, nach Maßgabe der Landesgesetze. 3. Die Stärkung des jüdischen Selbstgefühls und Volksbewußtseins. 4. Vorbereitende Schritte zur Erlangung der Regierungszustimmungen, die nötig sind, um das Ziel des Zionismus zu erreichen”. M. Nordau: *Der Zionismus...*, s. 29. Nordau przytacza tu teksty programowe z Pierwszego Kongresu Syjonistycznego w Bazylei z 1897 roku, które zostały przyjęte w wyniku ogólnej dyskusji w powszechnym głosowaniu wszystkich delegatów. Warto zaznaczyć, że program ten był wyrazem pewnego kompromisu, jaki osiągnięto w wyniku porozumienia zawartego między różnymi ugrupowaniami i nurtami reprezentowanymi na Kongresie. Główną rolę odgrywał oczywiście Teodor Herzl i to on lansował treść kompromisowego programu. Nordau opowiedział się za Herzlem i był zwolennikiem przyjętych postulatów. Zob. J. Zineman: *Historia syjonizmu*. Kopenhaga 1979/1980, s. 129–130.



o jego realizmie. Są to zadania uwzględniające aktualną sytuację i wpisane w realne możliwości polityczne, które mogą, zdaniem autora, być świetnym poświadczeniem dla zwolenników i entuzjastów ruchu, dowodem przeciwko posądzeniu o niepoprawne marzycielstwo. „Nie jesteśmy żadnymi marzycielami i nie oszaleliśmy — pisał Nordau — wcale nie oczekujemy i nie wymagamy tego, że wszyscy Żydzi z różnych stron świata obrócą się na pięcie i wezmą zaostrzony kij w ręce, i jutro z wczesnego rana z naszą flagą Dawida obiorą kurs na Jerozolimę, być może zupełnie gotowi na to, aby ją szturmem zająć i ogłosić powstanie Królestwa lub Republiki Judei. To są wymysły naszych wrogów, a nie nasze plany. Syjonizm nie zwraca się do tych Żydów, którzy nie życzą sobie zmian dotychczasowych stosunków. Ci Żydzi winni pozostać (i pozostaną) tam, gdzie są, i winni pozostać tymi, kim są — ze swej strony z całego serca życzymy im jak najlepiej. Syjonizm zamierza przygotować tylko tych Żydów, którzy czują się aktualną sytuacją społeczną skrupowani i nie mogąc się z niej wyswobodzić, cierpią, czasami nawet dotkliwie, z tego powodu, że są różni od tych, z którymi żyją w jednym kraju, różnią się pod względem wiary, pochodzenia, moralności, obyczajów i wyglądu”<sup>52</sup>. Postulat utworzenia własnego państwa i podjęcie odpowiednich kroków politycznych w tym celu, łącznie z systematyczną kolonizacją terenu Palestyny, odnosi się przede wszystkim do tych Żydów, którzy zechcą uczestniczyć w tym projekcie. Jest to jeden z podstawowych postulatów ruchu syjonistycznego — ma on charakter ruchu dowolnego, w który mogą się angażować tylko ci, którzy wyrażą taką wolę. Syjonizm nie zwalcza więc (i nie potępia) ani asymilacji, ani emancypacji, nie stawia też siebie w roli hegemonu nad wszystkimi tradycyjnymi nurtami judaizmu. Zdaniem Nordaua, projekt stanowi tylko alternatywną propozycję skierowaną do tych Żydów, którzy czują się wyalienowani i pokrzywdzeni, a zarazem nie chcą zrywać ze swymi żydowskimi korzeniami, czego bez wątpienia konsekwencją jest asymilacja i emancypacja.

---

<sup>52</sup> „Wir sind keine Träumer und wir sind nicht verrückt. Wir erwarten und verlangen nicht, daß alle Juden beider Welten sich die Lenden gürten, den Osterstab in die Hand nehmen und morgen früh mit uns hinter der Davidsfahne her nach Jerusalem ziehen, vielleicht gar, um es mit stürmender Hand zu erobern und das Königreich oder die Republik Judäa aufzurichten. Das sind Erfindungen unserer Feinde, nicht unsere Gedanken. Der Zionismus wendet sich nicht an diejenigen Juden, die sich in ihren heutigen Verhältnissen wohlfühlen und keine Änderung wünschen. Diese Juden sollen und werden bleiben, wo sie sind und was sie sind, und wir wünschen ihnen von ganzem Herzen, daß es ihnen immer gut gehe. Zum Auszug rüstet der Zionismus nur diejenigen Juden, die in ihrer heutigen Volksumgebung nicht aufgehen können oder nicht aufgehen wollen und die darunter leiden, zum Teil furchtbar hart darunter leiden, daß sie von ihren Landgenossen an Glauben, Abstammung, Sitten, Bräuchen und Aussehen verschieden sind”. M. Nordau: *Rede gehalten im Haag...*, s. 217—218.

Kolonizacja Palestyny jako pierwszy punkt programu syjonistycznego musi, według Nordaua, przybrać postać legalną, to znaczy musi być obostrzona sankcją prawną. Autor szczególnie mocno podkreślał prawny aspekt kolonizacji. To odróżnia syjonizm od innych ruchów związanych z kolonizacją Palestyny, które działają w dużym stopniu na zasadzie „faktów dokonanych”, prowadząc swój proceder nielegalnie lub tylko za cichym przyzwoleniem władz (chodzi o władze tureckie). Nordau krytykował takie działanie co najmniej z dwóch powodów. Po pierwsze, nielegalna emigracja zawsze pozostaje zagrożona, ponieważ nie mając legitymizacji prawnej, łatwo może zostać zatrzymana lub objęta różnego rodzaju sankcjami, włącznie z jej likwidacją. Dotychczasowe dzieje żydowskiej aliji wielokrotnie dawały przykłady potwierdzające taką obawę (zresztą w okresie późniejszym, pod brytyjskim mandatem w Palestynie, sytuacja wyglądała podobnie). Po drugie, Nordau krytykował sam sposób przeprowadzania owej emigracji, gdyż dotychczasowy przebieg żydowskiej migracji i kolonizacji Palestyny pokazał, że jest ona ukrytą formą jałmużny i uzależnienia biedniejszej warstwy społeczności żydowskiej od sponsorujących ją organizacji lub wielkich żydowskich rodzin. Prowadzi to do znaczących konsekwencji, ponieważ nie buduje właściwej postawy wśród emigrantów, którzy funkcjonują na zasadzie zależności od bogaczy. Poza tym taka kolonizacja nie ma charakteru planowego budowania właściwych struktur społecznych i gospodarczych, zatem z założenia jest niezorganizowana i nie prowadzi do stworzenia prężnej społeczności i nie stanowi dobrej podstawy budowania nowoczesnego społeczeństwa oraz silnego państwa<sup>53</sup>. Nordau podkreślał, że syjonizm emigrację i kolonizację opartą na zasadach dowolności rozumie inaczej, w przeciwieństwie do opisanej praktyki, która w dużym stopniu jest zawołanym elementem przymusu, bo organizacje żydowskie i sponsorzy niejako zmuszają biednych Żydów do emigracji, uzależniając od tego pomoc, na przykład finansową. Kolonizacja Palestyny musi być przede wszystkim procesem planowym i musi przybrać charakter masowy. W tym celu organizacja syjonistyczna zobowiązuje się do podjęcia systematycznych rozmów z rządem tureckim, przed którym będzie reprezentować całą społeczność żydowską i w wyniku porozumienia zdobędzie mandat do oficjalnej kolonizacji terenów Palestyny. Autor zwracał uwagę na korzyści wynikające z takiego procesu. Doprowadzi on do powstania nowoczesnej struktury żydowskiego osadnictwa, a planowa kolonizacja pozwoli zbudować silne podstawy ekonomiczne i w konsekwencji przyniesie osadnikom wymierne, z pewnością dużo większe od dotychczasowej

---

<sup>53</sup> Ibidem, s. 219.

kolonizacji, korzyści<sup>54</sup>. Ponadto ruch syjonistyczny proponuje specyficzny charakter osadnictwa związany z zagospodarowaniem terenów dzikich i aktualnie bezużytecznych, co może być bardzo skutecznym argumentem w rozmowach z rządem tureckim, ale także może się okazać mocnym atutem w rozmowach z innymi mocarstwami, o których poparcie syjonizm zabiega. Nordau porównuje to działanie do okresu pionierskiego zasiedlania dzikich terenów Ameryki. W tym celu jednak ruch osiedleńczy musi przybrać charakter masowy, na co zresztą autor mocno liczy, gdyż tylko duża, systematyczna emigracja zdoła dobrze zagospodarować jałowe obszary. Poza tym Nordau podkreślał, że może być to również mocny argument finansowy dla rządu tureckiego, który musi dojrzeć właściwe ekonomiczne i gospodarcze efekty planowej i systematycznej żydowskiej kolonizacji: „Turcja w emigracji żydowskiej ma finansowy interes, dlatego też prezentuje w tej kwestii największe zrozumienie”<sup>55</sup>. Oczywiście, przedstawione postulaty ruchu syjonistycznego uległy weryfikacji w trakcie konkretnych działań syjonistów. W konsekwencji proponowana legalna emigracja do Palestyny natrafiła na duże kłopoty w swej realizacji, wynikające z niejednoznacznej postawy rządu tureckiego, który nigdy nie wypełnił w całym stopniu postulatów strony żydowskiej.

Niemniej w prezentowanym opisie stanowiska Nordaua chodziło o ukazanie jego teoretycznych założeń, a nie o konkretne, praktyczne rozwiązania. Najważniejszy wydaje się teoretyczny postulat zorganizowanej

---

<sup>54</sup> „Wir, die politischen Zionisten, erfassen unsere Aufgabe anders. Wir wollen keine Kleinkolonisation, sondern eine große Einwanderung. Wir wollen keine kümmerlichen Ansiedlungen von Almosenempfängern, sondern dauernde Befreiung aller verfolgten Juden durch Selbsthilfe. Dieses Ziel ist mit den Methoden der praktischen Zionisten nicht zu erreichen. Es hilft uns nichts, durch reichliche Verteilung von Bakschisch einen immer recht zweifelhaften Rechtstitel an einigen Hektaren Landes zu erlangen und einige Ansiedler dem Verbote der türkischen Behörden zum Trotz einschmuggeln, um sie dann türkischer Paschawillkür zu überlassen”. Ibidem.

<sup>55</sup> Ibidem, s. 220. Autor pisze wprost, o jakie korzyści płynące dla rządu tureckiego ze strony żydowskiej emigracji chodzi: „Die Türkei hat an der Einwanderung der Juden ein finanzielles Interesse, wofür sie das größte Verständnis an den Tag legt. Das heilige Land liegt heute zu vier Fünfteln wüst und zählt nur 600.000 Bewohner, von denen reichlich 450.000 bettelarme, meist nomadische Beduinen sind. Es bringt der Pforte so gut wie nichts ein. Wenn wir zuerst einige Hunderttausende und in rascher Folge einige Millionen Juden in Palästina ansiedeln, die dort einen blühenden Acker-, Wein- und Gartenbau, Groß- und Kleinindustrien und einen entsprechenden lokalen und Durchgangshandel schaffen, so sind wir in der Lage, der türkischen Regierung eine jährliche Abgabe zu garantieren, die in demselben Verhältnis steigen soll, wie die Zahl der jüdischen Einwohner Palästinas. Wenn die Türkei es vorzieht, unsere Abgabe sofort zu kapitalisieren, so können wir eine Anleihe aufnehmen, deren Verzinsung und Tilgung durch unsere Abgabe garantiert wäre”. Ibidem, s. 220—221.

i planowej emigracji Żydów (tych, którzy wyrażą taką wolę) do Palestyny. Należy podkreślić, że w następnych latach (po Pierwszym Kongresie Syjonistycznym) ruch syjonistyczny kierowany przez Teodora Herzla jako niekwestionowanego lidera podjął realizację programu bazylejskiego i w tym sensie wypełnił poszczególne jego punkty. Oczywiście, różne uwarunkowania polityczne sprawiły, że na przykład procesu kolonizacji nie udało się przeprowadzić w taki sposób, w jaki syjoniści proponowali, ponieważ nie wyraziły na to pełnej zgody ani Turcja, ani inne mocarstwa, które miały w tej sprawie ważny głos. Nordau w przedstawionej *Mowie* odniósł się do tych realnych uwarunkowań (trzeba pamiętać, że jest to tekst z roku 1903, a więc można już było z kilkuletniej perspektywy ocenić efekty syjonistycznej polityki), lecz wyraźnie akcentuje, że nawet niepełne powodzenie dotychczasowych wysiłków nie deprecjonuje ani nie dyskwalifikuje samego postulatu kolonizacji, którą siłą rzeczy prowadzi — nawet wbrew uwarunkowaniom politycznym — ruch syjonistyczny wedle zaprezentowanych tu założeń<sup>56</sup>. Chodzi więc o świadomość różnicy między wskazanymi założeniami programu syjonistycznego a jego praktycznymi efektami, które już w czasach Nordaua mogły być (i były) rozbieżne, lecz z dłuższej perspektywy można przyjąć, że postulowany schemat osadnictwa odniósł sukces i przyniósł znakomite skutki zarówno dla żydowskiej społeczności osiadłej w Palestynie, jak i powstałego w 1948 roku Izraela.

Drugi punkt programu postulował utworzenie albo rozwój już istniejących żydowskich organizacji lokalnych i ponadlokalnych, reprezentujących społeczność żydowską skupioną wokół idei syjonistycznej. W tym celu Kongres powołał do życia i usankcjonował organy ruchu, między innymi kierownictwo nazwane Komitetem Akcyjnym, w ramach niego zaś — ściśle przywództwo: Centralę Organizacji Wszechświatowej z siedzibą w Wiedniu<sup>57</sup>. Organizacje te miały na celu sprawowanie kontroli nad całością ruchu w okresach międzykongresowych, sprawowały też polityczny nadzór nad realizacją postulatów. Nordau podkreśla, że wielką ideą Pierwszego Kongresu Syjonistycznego był postulat powołania Żydowskiego Funduszu Narodowego — finansowego ramienia, które miało wspierać kolonizację Palestyny przez zakup ziemi „na wieczną własność narodu żydowskiego”<sup>58</sup>. Te organy pełniły funkcję organów nadrzędnych, ale

<sup>56</sup> Ibidem, s. 222—223.

<sup>57</sup> Przewodniczącym Komitetu Akcyjnego został wybrany Herzl, a oprócz niego do grona wiedeńskiej centrali weszli: M. Schnirer, O. Kokesch, J. Kremenetzky i N. Birnbaum. Co do źródła tych informacji zob. J. Zineman: *Historia syjonizmu...*, s. 131.

<sup>58</sup> Ibidem, s. 130. Wniosek na Kongresie zgłosił H. Shapira. Projekt ten doczekał się w późniejszym okresie swej realizacji i rzeczywiście instytucja ta zajęła się skupowaniem ziemi na potrzeby przyszłego państwa żydowskiego.

oczywiście równie ważne dla ruchu syjonistycznego okazało się popieranie organizacji na szczeblu lokalnym. Nordau zdecydowanie opowiadał się za tą formą budowania odpowiednich struktur społeczności syjonistycznej, ponieważ działalność lokalna pozwala skutecznie bezpośrednio wpływać na propagowanie właściwych postaw skłaniających do czynnego udziału w ruchu syjonistycznym, a także przygotowywać żydowską społeczność do stania się nowoczesnym i bogatym narodem. Dla autora ważne w tym kontekście jest rozwijanie ogólnej kultury narodowej dzięki rozwojowi szkolnictwa hebrajskiego, czytelnictwa, żydowskiego życia artystycznego, a także finansowania towarzystw krzewiących kulturę fizyczną w myśl maksymy „w zdrowym ciele zdrowy duch”<sup>59</sup>. Wszystkie te przedsięwzięcia mają służyć konsolidacji i wzmocnieniu żydowskiego społeczeństwa, podniesieniu poziomu jego świadomości narodowej oraz umasowieniu ruchu syjonistycznego, co w rezultacie musi przyczynić się do zdecydowanego poprawienia skuteczności jego działania<sup>60</sup>.

Jeśli rozwijanie i stymulowanie kolonizacji Palestyny przez żydowskich osadników podejmowane z myślą o powstaniu państwa żydowskiego na tym terenie można uznać za praktyczny cel ruchu syjonistycznego, to punkt trzeci programu przyjętego na Pierwszym Kongresie Syjonistycznym, w którym podkreśla się konieczność wzmożonego wysiłku, nastawionego na pobudzenie i podtrzymanie w żydowskich masach poczucia politycznej świadomości jako świadomości narodowej lub ściślej mówiąc: świadomości folkistycznej, wydaje się najważniejszym teore-

---

<sup>59</sup> Tak w praktyce miał się realizować proponowany „muskularny judaizm”. Nordau pisze: „Wir hätten unsern Leib lieber gepflegt als abgetötet oder — bildlich und unbildlich — abtöten lassen. Wir wissen von unserem Leben einen vernünftigen Gebrauch zu machen und schätzen es nach seinem Werte. Wohl ist es uns weniger als den meisten anderen der Güter höchstes, aber es ist uns ein hohes Gut und wir umgeben es gern mit Sorgfalt. Jahrhundertlang konnten wir es nicht tun. Alle Elemente der aristotelischen Physik waren uns knickerig zugemessen: Licht und Luft, Wasser und Boden” i dalej: „Unsere neuen Muskeljuden haben noch nicht die Heldenhaftigkeit der Vorfahren wiedererlangt, die sich massenhaft in die Arena drängten, um an den Kampfspielen teilzunehmen und sich mit den geschulten hellenischen Athleten und den kraftvollen nordischen Barbaren zu messen”. M. Nordau: *Muskeljudentum*. In: Idem: *Zionistische Schriften...*, s. 379 i s. 380—381.

<sup>60</sup> M. Nordau: *Der Zionismus...*, s. 30—31. Nordau wskazuje, że Kongres uchwalił statut organizacji oraz zasady członkostwa i sprawy finansowania: „Die Kosten dieses Apparats decken die zionistischen Juden durch eine freiwillige jährliche Abgabe, nach der alt-jüdischen Münzbezeichnung »Schekel« genannt, die in Rußland 50 Kopeken, in den westlichen Ländern je eine Münzeinheit (1 Mark, 1 Franc, 1 Schilling usw.) beträgt. Die Bezahlung des Schekels gibt das Wahlrecht für den Kongreß. Der Zionismus besitzt in der deutschen Wochenschrift »Die Welt« ein offizielles Organ”. Ibidem, s. 31. Powołany został także do życia oficjalny organ prasowy organizacji — tygodnik „Die Welt”.

tycznym celem ruchu. Mieści się w tym cały kontekst zorganizowania teoretycznego zaplecza dla praktycznych celów ruchu, przede wszystkim w znaczeniu wypracowania nowoczesnej koncepcji społeczeństwa, które mogłoby podjąć skuteczną rywalizację z innymi społecznościami i narodami, co dawałoby bardzo mocną legitymację do powstania państwa. W działaniu tym chodziłoby głównie o stworzenie żydowskiego mitu narodowego, jako reprezentanta żydowskiego nacjonalizmu, który pozwoliłby skutecznie wpoić Żydom poczucie własnej godności i siły, znosząc krępujące, a wszechobecne w żydowskiej mentalności odczucie alienacji, prowadzące do źle widzianych zachowań wobec Żydów. Nordau w swej koncepcji syjonizmu i ogólniej: wizji judaizmu (czyli mesjańskiego syjonizmu), uwzględniał w szerokim zakresie ważność działań prowadzących do budowy teoretycznej podstawy ruchu, związanej z odpowiednią interpretacją żydowskich dziejów i światowej roli Żydów. Przekłada się to na kształtowanie żydowskiej świadomości polegającej na wdrażaniu odpowiedniej wizji kultury, ponieważ Nordau żywił przeświadczenie, że tylko dzięki temu możliwe jest przekształcenie żydowskich mas w silny naród, który ma odpowiednią świadomość folkistyczną. Metodycznie prowadzona edukacja narodowa wydaje się tu kluczowa; zdaniem Nordaua, w taki sposób należy pobudzać żydowskiego ducha: „Syjonistyczne organizacje troszczą się przede wszystkim o to, aby swych członków i w ogóle żydowskie masy zaznajomić z historią ich ludu, co stanie się, gdy dobrze przyswojona zostanie zarówno święta, jak i świecka literatura w języku hebrajskim. Syjonistyczne organizacje uczą Żydów wysoko nosić głowę po to, aby byli dumni ze swego pochodzenia i ze wzgardą odnosili się do antysemickich kłamstw, potwarzy i zniewag. Z całych sił starają się o podniesienie higieny wśród żydowskiego proletariatu, troszczą się o jego gospodarczy rozwój poprzez tworzenie spółdzielni i wprowadzanie zasad solidarności, troszczą się o planowe wychowanie i edukację dzieci, a także kobiet. Dają także studiującej młodzieży realny cel i życiowy ideał”<sup>61</sup>. Podstawową przesłankę teoretyczną dla syjonizmu widział więc Nordau w kształtowaniu odpowiedniej postawy, a także żydowskiej świadomości i dumy z dziejów swego narodu, poczucia własnej wartości, ale też pogardy dla wszelkich odmian antysemityzmu. Zadaniem syjonizmu jest zbudowanie odpowiedniej żydowskiej (syjonistycznej) ideologii opartej na świeckich podstawach i wzorcach, ale nienegującej religijnych źródeł, lecz wchłaniającej je do nowego świeckiego wizerunku judaizmu. Wszystko to zmierza do rozbudzenia narodowo-folkistycznej świadomości, silnie zabarwionej elementami nacjonalistycznymi, choć Nordau

---

<sup>61</sup> M. Nordau: *Der Zionismus...*, s. 31–32.



podkreślał także nowoczesny charakter budowanego społeczeństwa żydowskiego, z powszechną, silnie żydowską edukacją i wychowaniem najmłodszego pokolenia, poczynawszy od zwrócenia uwagi na prawa kobiet i ich rolę w społeczeństwie żydowskim, aż po wskazanie konkretnego celu i ideałów życiowych młodego pokolenia. Tak pojęta edukacja musi zaznajamiać z chwalebną przeszłością, z tradycją religijną dzięki przygotowaniu do lektury świętych ksiąg judaizmu i całej spuścizny literackiej, również świeckiej, w języku hebrajskim. Nordau miał przy tym świadomość mocy języka, w tym wypadku języka hebrajskiego, którym można, wręcz należy się posługiwać w budowaniu świadomości narodowej. W koncepcjach XIX-wiecznego nacjonalizmu język odgrywał kluczową rolę, choć w odniesieniu do społeczności żydowskiej kwestia ta nie jest tak prosta i oczywista. Przede wszystkim wiadomo, że Żydzi, żyjąc od stuleci w diasporze/rozproszeniu, nie posługiwali się jednym językiem, lecz stworzyli kilka, które choć wywodziły się z jednej podstawy (był nim zawsze język Tory, zarówno pisanej, jak i ustnej), to jednak znacznie się różniły. W żydowskiej rzeczywistości problem języka nabrał znaczenia podczas kształtowania się ruchów narodowych, w tym również syjonizmu. Nordau dostrzegał wartość tradycji hebrajskiej i ważność języka hebrajskiego jako elementu spajającego żydowską społeczność, a w wypadku państwa żydowskiego — jako jednego z elementów kształtujących świadomość państwową<sup>62</sup>. Ważny warunek kulturowej edukacji stanowi także kształtowanie w Żydach poczucia godności własnej. Nordau uważał, że obowiązkiem każdego syjonisty jest otwarte przyznawanie się do swego pochodzenia i swej narodowości, ponieważ, jego zdaniem, przyczynia się to do poprawy relacji Żydów z sąsiadami, która musi się opie-

---

<sup>62</sup> Język wyróżnia się jako jeden z czynników „państwowotwórczych” i element narodowej tożsamości, stąd postulat „narodowego” języka żydowskiego państwa — Izraela. Z chwilą powstania Izraela w maju 1948 roku język hebrajski (nowohebrajski) stał się językiem państwowym — językiem urzędowym. Oczywiście, problem językowej identyfikacji żydostwa do dziś pozostaje kwestią bardzo skomplikowaną i niejednoznaczną, co wynika z istnienia w dalszym ciągu obok państwa żydowskiego silnej diaspory, której liczebność przewyższa liczbę żydowskich obywateli Izraela. Innymi słowy, większość Żydów żyje dziś poza Izraelem, co sprawia, że nie posługuje się językiem nowohebrajskim jako swym językiem „narodowym”. Wobec takiej sytuacji język powinien zostać wykluczony jako element narodowej identyfikacji Żydów. Dotyczy to zresztą szerszej kwestii, to znaczy próby odpowiedzi na pytanie, kto w ogóle jest Żydem i jak dokonać takiej identyfikacji. Odnosząc się do tego zagadnienia, które samo w sobie zasługuje na szersze omówienie, nie można zapominać o ideologicznym jego zabarwieniu. Oznacza to tylko tyle, że w zależności od nurtu ideologicznego w judaizmie na różne sposoby rozumiano pojęcie narodu (ludu) w odniesieniu do religijnej idei narodu wybranego, która w zasadzie nie została zniesiona nawet w nurtach świeckich, takich jak opisywany syjonizm, czy też na przykład Bund, stanowiący w pewnym sensie alternatywę dla syjonizmu.

rać na uczciwości i wzajemnym poszanowaniu. Autor pisał: „Haniebnym jest dla syjonisty zataić swą narodowość. On chce być rozpoznawany jako Żyd i tu zachowuje się zawsze naturalnie, i nie odgrywa żadnej komedii, nikt nie może zostać zwiedziony odnośnie do jego pochodzenia i jego natury, nigdy nie występuje pod fałszywą flagą, z sąsiadami zarówno chrześcijańskimi, jak i innymi tworzy stosunki zdrowsze, prawdziwsze, bardziej szczerze i godniejsze niż zasymilowani Żydzi, którzy podejmują żmudne, choć mało skuteczne i w pewnym sensie dla każdego chrześcijanina przykre wysiłki, aby zataić swoje żydowskie pochodzenie”<sup>63</sup>. Nordau podkreślał więc właściwą, godną i moralną postawę Żyda syjonisty, który nie boi się i nie zataja swych żydowskich korzeni, lecz otwarcie się do nich przyznaje. Autor zauważał, że taka postawa, stanowiąca przeciwieństwo postawy tych Żydów, którzy ulegli asymilacji, może przyczynić się do poprawy relacji z otoczeniem nieżydowskim, ponieważ wydaje się po prostu uczciwa. Syjoniści nie próbują ukryć swego żydostwa, tak jak asymilanci, którzy w razie wykrycia tajemnicy znajdują się w trudnej sytuacji wobec swych „współziomków”. Nordau sygnalizował tu ważną kwestię związaną z postawą asymilantów — i szerzej — tych, którzy podążyli drogą emancypacji od współbraci, których się „wyparli”. Często, aby szybko się zintegrować ze swymi nowymi współbraćmi, nie wykazują oni neutralnej postawy wobec żydostwa, lecz stają się jego zaciętymi wrogami, a nawet zapiekłymi antysemitami. Oczywiście, jest to postawa ze wszech miar szkodliwa praktycznie, bo przyczynia się do nakręcania spirali niechęci i wrogości do Żydów, ale jest także nieuczciwa, gdyż oparta na pewnego typu hipokryzji. Asymilacja bywa w taki sposób odbierana w środowiskach chrześcijańskich. Pod tym względem syjonizm, kształtując odpowiednie poczucie narodowe, wydaje się uczciwą i moralnie nienaganną postawą zarówno Żydów wobec samych siebie, jak i wobec nieżydowskiego otoczenia. Cały wysiłek zawarty w proponowanym programie procesu edukacji i wychowania koncentruje się więc na kompleksowym rozwiązaniu, które prowadzi do ukształtowania odpowiedniej postawy Żydów wobec siebie i świata, co może przyczynić się także do osłabienia, jeśli nie do całkowitego zlikwidowania, negatyw-

---

<sup>63</sup> „Dem Zionisten gilt es für schimpflich, seine Nationalität zu verbergen. Er will als Jude erkannt werden und da er sich immer natürlich gibt, keine Nachahmungskomödie spielt, niemand über seine Abstammung und sein Wesen täuschen will, sich niemand unter falscher Flagge aufdrängt, so sind seine Beziehungen zu den christlichen Nachbarn und Landsleuten gesünder, wahrer, aufrichtiger und würdiger als die der Assimilationsjuden, die mühselige, erfolglose und jedem einigermaßen geschmackvollen Christen peinliche Anstrengungen machen, ihr Judentum zu verheimlichen”. M. Nordau: *Der Zionismus...*, s. 32.

nych aspektów relacji żydowsko-nieżydowskich, zatem do poprawienia sytuacji Żydów w świecie<sup>64</sup>.

## Konieczność zaakceptowania syjonizmu

Nordau traktował syjonizm jako dziejową konieczność. Dawał wyraz przekonaniu, że żaden inny ruch, żadna inna inicjatywa nie są w stanie uczynić dla żydowskich mas i judaizmu tego, co proponuje syjonizm. Według autora, syjonizm jest jedyną alternatywą dla żydostwa, jedyną realną szansą na poprawę żydowskiego losu. Jego siła leży w tym, że składa realne obietnice i zdołał wypracować program, który skutecznie może je wdrożyć w życie. Nordau uważał syjonistów za elitę żydowskiego ludu, która wszystko poświęciła w imię realizacji syjonistycznej idei. Autor traktuje to zaangażowanie jako walkę ostateczną — na śmierć i życie, skupioną wokół wyjątkowej idei niemającej precedensu w świecie. Syjonizm tym samym przeciera szlaki, którymi nikt dotychczas nie podążał, a Żydom składa wyjątkową propozycję, której nikt im jeszcze nie złożył. Rozwiązania syjonistyczne są radykalne i kompleksowe. I w tym właśnie zawiera się ich siła oraz moc działania<sup>65</sup>. W sytuacji fatalnego położenia Żydów w dia-

---

<sup>64</sup> Nordau zwraca również uwagę na fakt, że kształtowanie postawy syjonistycznej skierowane jest bardziej na uszlachetnianie ducha, w przeciwieństwie do postawy materialistycznej, która, zdaniem autora, charakteryzuje asymilantów: „Sie predigen die Pflicht musterhafter, durchgeistigter Lebensführung, die Abkehr von dem rohen Materialismus, in den die Assimilationsjuden mangels eines würdigen Lebensideals nur zu leicht versinken, und strenge Selbstkontrolle in Wort und Tat”. Ibidem.

<sup>65</sup> Przekonany o konieczności i wyjątkowości syjonizmu: „Wir sind tief überzeugt, daß der Zionismus eine unabweisbare Notwendigkeit ist. Hätten wir diese Überzeugung nicht, so wären wir ja die größten Toren, die unter Gottes Himmel frei umherlaufen. Denn wir opfern unsere Zeit, unsere Kraft, unser Vermögen, unsern Ruf einem Unternehmen, dessen übermenschliche Schwierigkeit wir ebensogut erkennen wie nur irgendeiner unserer behaglichen Kritiker. Wir wissen, was es heißt, ein Volk, dessen Söhne seit Jahrhunderten fast jeden Zusammenhang, ja das Zusammengehörigkeitsgefühl, vielfach auch alles Volksbewußtsein verloren haben, wieder zu einem lebendigen ethnischen Organismus zusammenzufassen. Wir wissen, was es heißt, eine Proletariermasse, die fast seit Jahrtausenden dem Boden entfremdet ist, wieder dem Landbau zuzuführen. Wenn wir es trotzdem wagen, den Kampf auf Leben und Tod mit diesen ungeheueren Schwierigkeiten aufzunehmen und ein Werk zu versuchen, wofür es in der ganzen Weltgeschichte kein Beispiel gibt, so ist es, weil die Not des jüdischen Volkes heroische Anstrengungen unabwendbar macht und kein anderes Mittel sie heilen kann als der Zionismus”. M. Nordau: *Rede gehalten im Haag...*, s. 225—226.

sporze Nordau dostrzegał w syjonizmie jedyną realną nadzieję na pomoc: kompleksowe rozwiązanie kwestii żydowskiej dzięki planowej i oficjalnej emigracji do Palestyny, kolonizacji i zagospodarowaniu jałowych obszarów w Palestynie, co przyczyni się do rozkwitu gospodarczego na tamtych obszarach. To zaś powinno korzystnie wpłynąć na cały region. Stopniowa, a docelowo pełna migracja Żydów z terenów Europy do swego państwa powinna w rezultacie rozładować napięcie narosłe wokół Żydów, a także, przynajmniej w mniemaniu części żydowskich sąsiadów, poprawić sytuację ekonomiczną tych ostatnich wskutek zniknięcia żydowskiej konkurencji. To tylko część korzyści wynikających z realizacji programu ruchu syjonistycznego, dotyczącego utworzenia państwa żydowskiego<sup>66</sup>.

Syjonizm wydawał się Nordauowi najlepszym lekiem na „żydowską chorobę”. Wydaje się zdecydowanie lepszym rozwiązaniem niż asymilacja, która rujnuje żydowskie stosunki od wewnątrz, a nie przynosi diasporze jako całości żadnych wymiernych korzyści i może tylko w niektórych wypadkach poprawia los jednostek. Zdaniem Nordaua, słabością asymilacji jest także jej ograniczony zasięg, ponieważ dotyczy tylko żydowskiej diaspory zachodniej, na Wschodzie zaś okazuje się praktycznie niemożliwa — przeciwnie: syjonizm zapewnia skuteczne efekty, a dodatkowo jest propozycją złożoną wszystkim Żydom, w jednakowym stopniu dotyczącą zachodniego, jak i wschodniego żydostwa. Autor wierzył w zbawcze i oczyszczające działanie syjonizmu: „Mamy największy osobisty interes w tym, aby poprawić położenie nisko stojącego w stopniu, w jakim jest to możliwe. Pracujemy na rzecz dobrej opinii całego judaizmu, a więc pośrednio także dla nas samych, kiedy zwracamy uwagę na prześladowanych Żydów wschodnich. Każdy Żyd ma moralny obowiązek [...] zabrać w tej sprawie głos, podobnie jak nie myśli tylko o sobie wobec powrotu do Palestyny. Dzieło zbawienia syjonizmu jest tak potężne i trudne, że wszystkich duchowych mocy judaizmu [...] wcale nie jest za wiele, aby pragnienie to doprowadzić do szczęśliwego końca”<sup>67</sup>. Słowa te mogą posłużyć za podsumowanie poglądów Nordaua.

---

<sup>66</sup> Ibidem, s. 227—228.

<sup>67</sup> „Wir haben deshalb alle das größte persönliche Interesse daran, daß das Niveau des tiefstehenden Juden möglichst erhöht werde. Wir arbeiten für den guten Ruf des Gesamtjudentums, also mittelbar auch für uns selbst, wenn wir für die verfolgten Juden des Ostens arbeiten. An dieser Arbeit teilzunehmen hat jeder Jude die sittliche Pflicht, auch derjenige, der für sich selbst an keine Rückkehr nach Palästina denkt. Das Erlösungswerk des Zionismus ist aber ein so gewaltiges und schwieriges, daß alle geistigen Kräfte des Judentums, [...] nicht zu viel sind, um es zu einem guten Ende zu führen”. Ibidem, s. 233.

## Zakończenie

W książce podjąłem próbę przedstawienia źródeł ideologii syjonistycznej, odwołując się do analizy wybranych koncepcji czterech czołowych postaci ruchu. Co do Teodora Herzla i Maksa Nordau, ich syjonistyczne poglądy nie ulegają wątpliwości, ponieważ Teodor Herzl ruch syjonistyczny powołał do życia, a Maks Nordau jest uważany za najważniejszego teoretyka syjonizmu. W przypadku Mojżesza Hessa i Leona Pinskera jest inaczej. Byli to myśliciele, których należy uznać za protagonistów syjonizmu, stworzyli bowiem jego intelektualne ramy. Najstarszy z tego grona Hess był symbolem przemian zachodzących w żydowskim środowisku w wyniku procesów społeczno-politycznych pierwszej połowy XIX wieku. Tłem jego intelektualnej drogi była żydowska emancypacja i asymilacja dokonujące się w efekcie przemian kapitalistycznego społeczeństwa, zachodzących w Europie. Mesjanizm Hessa, jego wyczulenie na determinację dziejów i dążenie człowieka do realizacji powszechnej szczęśliwości doprowadziły go do wyznaczenia ostatecznego celu ludowi Izraela: Żydzi, związani przymierzem z Bogiem, jako naród wybrany mają zadanie doprowadzenia całej ludzkiej wspólnoty ku powszechnej szczęśliwości. Budowa szczęśliwego społeczeństwa realizuje się, według Hessa, w socjalistycznym modelu społecznym i Hess obok Marksa i Engelsa pozostaje jednym z najważniejszych ideologów tego ruchu XIX wieku. Łączył on wielką tradycję mesjańską, stanowiącą istotę żydowskiej religii, z ideami laickiego społeczeństwa, kształtującego wzajemne relacje oparte na zasadach równouprawnienia, dobrobycie ekonomicznym i politycznej równości.

Mojżesz Hess stał się protagonistą socjalizmu w politycznym i ekonomicznym znaczeniu, a także reprezentantem społeczności żydowskiej walczącej o cele narodowe i społeczne. Z tego powodu określano go jako „czerwonego rabina”, z jednej strony ideologa myśli socjalistycznej, socjalnej rewolucji i tworzenia społeczeństwa jako wspólnoty/*communis*, z dru-

giej strony — jako myśliciela pokazującego nową drogę judaizmu, z ostatecznym celem społecznego i politycznego wyzwolenia Żydów. Według Hessa, diaspora musi się przekształcić i Żydzi powinni poszukać własnej drogi do narodowego bytu, stojąc na czele całej ludzkości jako „mesjasz narodów”, zbawiciel ludzkości, znajdującej się na dziejowym zakręcie. W takiej myśli można znaleźć wszystkie elementy już dwie dekady później składające się na istotę ruchu syjonistycznego: jest idea ludu wybranego przekształcona z religijnego w świecki mesjanizm, jest negatywna ocena żydowskiej kondycji społecznej z perspektywy przemian dokonujących się w nieżydowskim otoczeniu. Hess zarysowuje także obraz moralnej zapaści społecznej, która wymaga szybkiej reformy. Wyzwolenie społeczne Żydów wiąże się ściśle z głęboką, religijnie umocnioną moralną stałością, która mogłaby się okazać zbawienna także dla Europy pogrążonej w moralnym kryzysie. Idee te będą już wkrótce przewijać się w rozważaniach syjonistów, chociaż wizja Hessa jest wizją wykraczającą poza partykularne cele żydowskiej wspólnoty i sięga dalej, ogarniając całą ludzkość. Hess nie miał złudzeń co do efektów i konsekwencji emancypacji, dostrzegał jej klęskę i negatywny wpływ na żydowską wspólnotę. Koncepcja Hessa była więc na wskroś nowoczesną wizją żydowskiej diaspory, pisaną z perspektywy ówczesnych realiów społeczno-politycznych. Judaizm tradycyjny, rabiniczny, wyizolowany i skupiony na utrzymaniu skostniałej, zamkniętej na świat zewnętrzny, silnej wspólnoty religijnej nie miał żadnej szansy na przetrwanie po przemianach zapoczątkowanych rewolucją francuską i kontynuowanych w XIX wieku. Zarazem Hess dostrzegał potencjał judaizmu, przede wszystkim jego mesjańskiej wizji, a silna tradycja etyczna mogła, jego zdaniem, stanowić ważny argument w sytuacji upadku autorytetów (w tym chrześcijaństwa) i amoralności czasów współczesnych. Żydzi w koncepcji Hessa odzyskują godność, stają na czele wszystkich ludów, odzyskują też narodową tożsamość, wychodzą z getta i wracają do swej Ziemi Obiecanej. Dwadzieścia lat później ta śmiała wizja przybierze kształt ruchu — politycznego syjonizmu.

Leon Pinsker również okazał się postacią kluczową. Rosyjski zasymilowany Żyd, początkowo zwolennik przysposobienia żydowskiej diaspory do życia w ramach rosyjskiej wspólnoty i rosyjskiego imperium, szybko rozczarował się asymilacją, złudną wizją równouprawnienia Żydów w otaczającym ich świecie. Pogromy i zaostrzająca się jawnie po zamachu na cara polityka antysemita uświadomiły Pinskerowi konieczność znalezienia dla diaspory innego typu rozwiązań, które ratowałyby ją przed realnym zagrożeniem. Z tego postulatu wyłania się jego wizja wewnętrznej odnowy Żydów i osiągnięcia samoświadomości, co prowadzi z kolei do rozstrzygnięć w sferze dalszej społecznej i politycznej przyszłości Żydów w diaspo-



rze. Swe rozwiązanie problemu żydowskiego opisał Pinsker w broszurze pod tytułem *Autoemancypacja!*... i pokrywają się one w ogólnych zarysach z późniejszą o ponad dekadę pracą Herzla *Państwo żydowskie*..., uważaną za „biblię” politycznego syjonizmu. Istnienie dwóch tak podobnych dzieł wynika z faktu, że Herzl w chwili pisania *Państwa żydowskiego*... nie znał tekstu Pinskera i kiedy kilka lat później zapoznał się z nim, sam przyznał, że *Państwo żydowskie*... nie musiało powstać, ponieważ wystarczyłoby tylko spopularyzować i praktycznie zastosować tezy Pinskera.

W koncepcji Pinskera ważny wydaje się nacisk na szczególny czynnik determinujący wszelkie relacje z Żydami, mianowicie antysemityzm, który przybrał w tym czasie kształt nowoczesnej idei politycznej. W realiach rosyjskich nie był to jednak antysemityzm rasowy lub naukowy, wywodził się bowiem z tradycyjnego, podszytego religijnie antyjudazmu, judeofobii. Pinsker po raz pierwszy zjawisko antysemityzmu rozpatrzył źródłowo w trzech obszarach: uwarunkowania mentalnego, konfliktu ekonomicznego i problemu politycznego. Tym samym Pinsker, pytany o źródła antysemityzmu, odpowiada, że są trzy: psychologiczne, ekonomiczne i polityczne. Dla Żydów zatem rozwiązanie antysemityzmu musi się równać pozbawieniu go owych trzech podstaw. Po wnikliwej analizie autor doszedł do wniosku, że wskazany postulat wydaje się niemożliwy do realizacji, ponieważ żadnego z trzech czynników nie da się trwale usunąć z realiów społeczno-politycznych, w których przyszło Żydom żyć. Zawsze będą oni pojmowani jako obcy, niebezpieczny i wsteczny element, zagrażający reszcie społeczeństwa. Nie sposób też wyzbyć się ze wspólnych relacji elementu rywalizacji ekonomicznej i postrzegania Żydów jako zagrożenia gospodarczego (rzemiosło, handel itp.). Wreszcie Żydzi jako obca, niereformowalna i zamknięta społeczność stanowią swoiste zagrożenie budowania nowej narodowej świadomości politycznej, a wskutek specyficznego funkcjonowania w rozrzuconych po całej Europie enklawach/gettach stanowią czynnik internacjonalistyczny, który dla sił nacjonalistycznych zawsze był zagrożeniem integracji narodowej i państwowej. Żydzi ze swej natury pozostają apañstwowcami, co bez wątpienia nie jest korzystne w procesie formowania narodu i państwa. Czynniki te wydają się, według Pinskera, nieusuwalne i nic nie pomoże emancypacja czy żydowska asymilacja. Jedyne wyjście z zaistniałej sytuacji to likwidacja diaspory (Pinsker myślał głównie o rozwiązaniu diaspory Żydów rosyjskich), zatem emigracja Żydów, co związane z procesem autoemancypacji, w prostej linii sprowadza się do idei utworzenia własnego państwa i tym samym realizacji w świeckim wymiarze religijnego postulatu powrotu do Syjonu. W koncepcji Pinskera idea państwa żydowskiego uzyskuje swą wyraźną eksplikację. Pinsker jednak nie był praktykiem, jego autoemancypacja miała raczej charakter manife-

stu mającego rozbudzić emocje wśród żydowskiej diaspory. Praktycznego wymiaru idea ta nabrała dopiero w ujęciu Herzla.

Teodor Herzl, bez wątpienia błyskotliwy dziennikarz, felietonista i dramaturg, okazał się także skutecznym pragmatykiem. Jego pomysł na rozwiązanie kwestii żydowskiej był koncepcją na wskroś praktyczną i nastawioną na działanie polityczne. Własną ideę utworzenia państwa żydowskiego związał od razu z ruchem politycznym, który miał stać się ruchem masowym, działającym na rzecz utworzenia Izraela. W myśleniu tym przewija się silny XIX-wieczny nacjonalizm, co być może spowodowane jest faktem, że Herzl mimo bycia poddanym cesarza Austrii pozostawał w pewien sposób zafascynowany państwem pruskim. Błyskotliwe zwycięstwo nad Francją i zjednoczenie Niemiec pod przywództwem Prus jeszcze bardziej utwierdziły go w tej sympatii. Uważał, że Żydzi mogą zjednoczyć się na wzór Niemców, ponieważ po raz pierwszy w historii (starożytności nie brał Herzl pod uwagę) mają zarówno potencjał, jak i odpowiednie predyspozycje społeczno-polityczne do utworzenia silnego państwa, które może stać się przedmurzem cywilizacji europejskiej, chroniąc ją przed wschodnim barbarzyństwem. Dość szybko przyszło rozczarowanie postawą Cesarstwa Niemieckiego, związaną z nadziejami na utworzenie państwa żydowskiego na kształt protektoratu. Niemniej nie zraziło to Herzla do dalszego działania. W jego koncepcji, niedopracowanej teoretycznie, ale akcentującej cele praktyczne, w pełni zrealizowały się postulaty poprzedników — reformatorów judaizmu i diaspory. Syjonizm stał się, według Herzla, jedyną właściwą odpowiedzią na antysemityzm i emancypację, czyli zjawiska, które decydująco odmieniły położenie żydowskiej diaspory w XIX wieku. Antysemityzm w nowoczesnej, agresywnej postaci ideologicznej uświadomił Herzlowi konieczność podjęcia skutecznych działań obronnych. Zdaniem Herzla, antysemityzm jest nieusuwalny i na trwałe wpisany w relacje Żydów z nieżydowskim otoczeniem. Żadne procesy społeczno-polityczne, zmiany ustroju, przejście od feudalnych relacji społecznych do nowych, kapitalistycznych, osłabienie znaczenia Kościoła i religii chrześcijańskiej połączone z laicyzacją społeczeństw europejskich nie były w stanie usunąć zjawiska antysemityzmu. Wprost przeciwnie, Herzl zauważył, że nasilający się nacjonalizm i rosnące w ramach kapitalizmu napięcia ekonomiczne znakomicie wpłynęły na utrwalenie niechęci do Żydów, tworząc nową, popartą naukowo i politycznie wersję starego antysemityzmu (antyjudaizmu). To nieznosne napięcie można usunąć tylko w jeden sposób: Żydzi muszą podjąć wysiłki na rzecz utworzenia własnego państwa, czyli zdecydować się na powszechną emigrację, a wielkie mocarstwa europejskie powinny im to umożliwić, dostrzegając własny interes w społecznym uspokojeniu nastrojów. Herzl zdawał sobie sprawę, że proponuje rozwiązanie radykal-

ne, ale ponieważ nie niemożliwe do zrealizowania, więc z uporem układał plan działania. Swym radykalizmem koncepcja Herzla i ruch syjonistyczny wpisują się w wachlarz innych ruchów przełomu wieków. Syjonizm wykazał się przy tym skutecznością i trwałością, ponieważ aż do dziś ma wpływ na żydostwo. Radykalne zerwanie z ideami religijnymi i przyjęcie świeckiej drogi rozwoju żydostwa charakteryzują istotę ruchu syjonistycznego, a Teodora Herzla bez wątpienia należy uznać za jego ojca i twórcę.

Teoretyczną podstawę ruchu formował z kolei Maks Nordau, wielki mentor żydowski i wybitna postać europejskiej myśli końca XIX i początków XX wieku. Herzl zawsze darzył Nordaua wielkim szacunkiem i zdawał sobie sprawę, że pozyskanie go dla ruchu syjonistycznego było kluczowe. Nordau szybko przekonał się do pomysłu Herzla i wiernie go wspierał, tworząc program ruchu (to on jest autorem programu Pierwszego Kongresu Syjonistycznego z 1897 roku) oraz wyznaczając jego ideologiczne ramy. Można powiedzieć, że Nordau przekształcił ideę Herzla i postulaty protosyjonistów w nowoczesną doktrynę polityczną. Zdefiniował i dookreślił kategorię żydowskiego patriotyzmu, postulował i napisał program rozwoju żydowskiej (syjonistycznej) świadomości za pomocą systematycznej i planowej polityki. Widział w tym główne zadanie dla przyszłego państwa, a na etapie wstępnym — zadanie dla specjalnie powołanych pod auspicjami Zrzeszenia Żydów organizacji społeczno-politycznych. Rozumiał doniosłość kształtowania mitu narodowego opartego na świadomości wspólnej kultury i wspólnej historii. Nordau postrzegał syjonizm jako realizację postulatu mesjańskiego, Żydów — jako reformatorów, a państwo żydowskie — jako wzorzec dla innych narodów zarówno pod względem rozwoju gospodarczego, jak i struktury politycznej. Wizja Izraela, którą prezentował Nordau, była wizją silnego, niepodległego narodowego państwa, stanowiącego ważny podmiot międzynarodowego życia politycznego. Nordau uważał, że Żydów stać na takie państwo, że w pełni na nie zasługują i zrealizują cel, jeśli poprowadzi ich ruch syjonistyczny.

Jak napisałem we wstępie, syjonizm odniósł sukces, ale nie był to sukces całkowity. Zapoczątkowany został jako marginalny ruch polityczny wspierany przez Żydów oddalonych od diaspory, zatem niemających wielkiego wpływu na żydowskie masy. W wypadku Hessa i Pinskera idea żydowskiego państwa była jedynie odległym marzeniem, być może niemożliwym do zrealizowania w realnym świecie. Z większym entuzjazmem zabrał się za to marzenie Herzl i udało mu się przekonać do swej wizji Nordaua. Ta dwójka pchnęła do przodu ideę syjonistyczną, tworząc mały, ale silny ruch polityczny, aktywnie działający na rzecz żydowskiej społeczności. Syjonizm nie zniósł antysemityzmu, ale doprowadził do powstania państwa Izrael. Ubocznym skutkiem tego kroku był wybuch nowego, trwającego z różnym

nasileniem konfliktu żydowsko-arabskiego. Przybrał on postać szerszego sporu między dwoma światami: cywilizacją zachodnią i światem islamu. Żaden z ideologów, protagonistów i twórców ruchu syjonistycznego nie przewidział tego faktu i nie dostrzegł problemu związanego z żydowską kolonizacją terenu Palestyny — Ziemi Obiecanej. Żydzi przybywali w to miejsce nie jako prawowici gospodarze (właściciele), lecz jako goście, obcy, którzy zajmują tereny zamieszkałe od stuleci przez Arabów. W oczywisty sposób musiało to doprowadzić do konfliktu.

Można też stwierdzić, że syjonizm nie uratował przed skutkami antysemityzmu milionów Żydów w Europie. Syjoniści nie mieli żadnych szans na skuteczne doprowadzenie do pełnej emigracji Żydów, dokonała się ona połowicznie i w tym należy upatrywać słabości ruchu. Żydzi europejscy zostali unicestwieni w konsekwencji bezprecedensowego w dziejach ludzkości aktu ludobójstwa. W pewnym sensie dopiero ten czyn otworzył drogę do zrealizowania celu ruchu syjonistycznego, ponieważ zwycięski w drugiej wojnie światowej obóz aliantów wobec ogromu zbrodni dokonanej na Żydach uznał ich realne prawo do posiadania własnego państwa w Palestynie. Deklaracja ONZ z 1947 roku otworzyła polityczną drogę do powstania Izraela. Zatem cokolwiek by powiedzieć o aktywnych działaniach ruchu syjonistycznego, to dopiero fakt Holokaustu stał się najsilniejszą „kartą przetargową” zmuszającą zwycięskie mocarstwa do pewnego „zadośćuczynienia” Żydom. Można się w takim razie zastanawiać, czy bez syjonizmu państwo Izrael mogłoby powstać. Śmiem twierdzić, że nie i w tym znaczeniu ideologia syjonistyczna skutecznie wpisuje się w żydowskie dzieje, nie może więc być traktowana marginalnie. W prezentowanej książce chciałem przybliżyć narodziny tej ideologii.

## Bibliografia

- Arendt H.: *Antysemityzm*. Przeł. P. Nowak. W: H. Arendt, W.H. Auden: *Drut kolczasty*. Wybór, przekład i wstęp P. Nowak. Warszawa 2011.
- Avineri S.: *Moses Hess: Prophet of Communism and Zionism*. New York—London 1985.
- Battenberg F.: *Judenemanzipation im 18. und 19. Jahrhundert*. www.ieg-ego.eu ISSN 2192-7405.
- Battenberg F.: *Żydzi w Europie. Proces rozwoju mniejszości żydowskiej w nie-żydowskim środowisku Europy 1650—1933*. Przeł. A. Soróbka. Wrocław—Warszawa—Kraków 2008.
- Bauman Z.: *Nowoczesność i zagłada. Holokaust — choroba czy produkt cywilizacji?*. Przeł. T. Kunz. Warszawa 2009.
- Bauman Z.: *Socjalizm. Utopia w działaniu*. Przeł. M. Bogdan. Warszawa 2010.
- Bilz M.: *Hovevei Zion in der Ära Leon Pinsker*. Münster 2007.
- Chamberlain H.S.: *Die Grundlagen des XIX. Jahrhunderts*. München 1899.
- Cohen I.: *Theodor Herzl: Founder of Political Zionism*. New York 1959.
- Cohn N.: *Warrant for Genocide: The Myth of the Jewish Word-Conspiracy and the Protocols of the Elders of Zion*. London 1967.
- Czermak G.: *Christen gegen Juden. Geschichte einer Verfolgung*. Frankfurt am Main 1991.
- Dohm Ch.W.: *Ueber die bürgerliche Verbesserung der Juden*. Berlin—Stettin 1781.
- Dokumenty Soborów Powszechnych*. Tekst grecki, łaciński, polski. T. 2: 869—1312. Układ i opracowanie A. Baron, H. Pietras. Kraków 2007.
- Drumont E.: *La France juive. Essei d'histoire contemporaine*. T. 1—2. Paris 1886.
- Электронная Еврейская Энциклопедия* создана на базе *Краткой еврейской энциклопедии*, изданной в Иерусалиме в 1976—2005 годах Обществом по исследованию еврейских общин в сотрудничестве с Еврейским университетом в Иерусалиме. www.eleven.co.il.

- Elon A.: *Bez wzajemności. Żydzi — Niemcy 1743—1933*. Przeł. K. Bratkowska, A. Geller. Warszawa 2012.
- Fichte J.G.: *Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publikums über die französische Revolution*. Erste Teil. Danzig 1793.  
fr.wikipedia.org/wiki/Émancipation\_des\_Juifs.
- Friedemann A.: *Das Leben Theodor Herzls*. Berlin 1914.
- Georg M.: *Theodor Herzl. Sein Leben und sein Vermächtnis*. Berlin—Wien—Leipzig 1932.
- Halphen A.-E.: *Recueil des lois: décrets, ordonnances, avis du conseil d'état, arrêtés et règlements concernant les israélites depuis la Révolution de 1789: suivi d'un appendice contenant la discussion dans les assemblées législatives, la jurisprudence de la cour de cassation et celle du conseil d'état, et des notes diverses*. Paris 1851.
- Heller J.: *Moses Hess*. London 1900.
- Herzl T.: *A Solution of the Jewish Question*. „The Jewish Chronicle” 1896, 17 January.
- Herzl T.: הערצל און זיין דור. אידישע פערזענלעכקייטן אין הערצליס טאָג-ביכער. New York 1959.
- Herzl T.: *Państwo żydowskie. Próba nowoczesnego rozwiązania kwestii żydowskiej*. Przeł. J. Surzyn. Kraków 2006.
- Hess M.: *Jüdische Schriften*. Herausgegeben und eingeleitet von T. Zlocisti. Berlin 1905.
- Hess M.: רויס און ירושלים. Przeł. N. Syrkin. Paris 1948.
- Hess M.: *Rom und Jerusalem. Die letzte Nationalitätenfrage*. Leipzig 1899.
- Historia Żydów. Trzy tysiące lat samotności*. „Polityka” [wydanie specjalne] 2008, nr 1.
- Huber E.R.: *Dokumente zur deutschen Verfassungsgeschichte. Deutsche Verfassungsdokumente 1918—1933*. Berlin 1992.
- Hurewitz J.C.: *Diplomacy in the Near and Middle East. A Documentary Record*. Princeton 1956.
- Kellner L.: *Theodor Herzls Lehrjahre (1860—1904)*. Wien—Berlin 1920.
- Klausner J.: ספר-פינסקער, ספר-זכרון למלאה מאה שנה להולדת ד"ר יהודה-ליב פינסקער. Paris 1924.
- Laqueur W.: *The History of Zionism*. New York—London 2003.
- Marr W.: *Der Sieg des Judenthums über das Germanenthum. Vom nicht confessionellen Standpunkt aus betrachtet*. Bern 1879.
- Mirabeau: *Moses Mendelssohn et sur la réforme politique des juifs*. Leipzig 1853.
- Nordau M.: *Le Sionisme et l'Antisémitisme*. „Le Siècle” 9 juillet 1899.
- Nordau M.: *Zionistische Schriften*. Köln und Leipzig 1909.
- Pinsker L.: *Autoemanzipation! Mahnruf an seine Stammesgenossen von einem russischen Juden*. Berlin 1934.
- Poliakov L.: *Histoire de l'antisémitisme*. T. 1. Paris 1981.
- Rabkin Y.M.: *W imię Tory. Żydzi przeciwko syjonizmowi*. Przeł. Ł. Brzeziński. Warszawa 2007.



- Sand S.: *Kiedy i jak wynaleziono naród żydowski*. Przeł. H. Zbonikowska-Bernatowicz. Warszawa 2011.
- Shimoni G.: *The Zionist Ideology*. Hanover and London 1995.
- Shumsky D.: *Leon Pinsker and „Autoemancipation!”: A Reevaluation*. „Jewish Social Studies: History, Culture, Society” 2011, No. 1, s. 39.
- Snyder T.: *Nacjonalizm, marksizm i nowoczesna Europa Środkowa. Biografia Kazimierza Kelles-Krauza (1872—1905)*. Przeł. M. Boguta. Warszawa 2010.
- Sokołow N.: *Geschichte des Zionismus*. Wien—Berlin—Leipzig—New York 1920.
- Solomon N.: *Judaizm. Krótkie wprowadzenie do*. Przeł. J. Mytkowska. Warszawa 1996.
- Summer N.: מאקס נאָרדווי. מאָנאָגראַפֿיע. New York 1937.
- Talmon J.L.: *Political Messianism. The Romantic Phase*. London 1960.
- The Jew in the Modern World: A Documentary History*. Eds. P. Mendes-Flohr and J. Reinharz. New York and Oxford 1995.
- Theodor Herzls Tagebücher 1895—1904*. 3 Bde. Berlin 1922.
- Theodor Herzls Zionistische Schriften*. Hrsg. von L. Kellner. Berlin 1920.
- Trepp L.: *Żydzi. Naród, historia, religia*. Przeł. S. Lisiecka. Warszawa 2009.
- Walicki A.: *Kultura i myśl polska. Prace wybrane*. T. 2. Kraków 2009.
- Wiernikowa B.: Лев Пинскер, сопредактор второго русско-еврейского журнала Сион и провозвестник сионизма. „Альманах »Мория«” 2006, но 6.
- [www.encyclopediajudaica.us](http://www.encyclopediajudaica.us).
- [www.jewishencyclopedia.com/articles/1275-pinsker-lev-lev-semionovich](http://www.jewishencyclopedia.com/articles/1275-pinsker-lev-lev-semionovich).
- Vago R.: *Moses Hess — from Marxism to Zionism*. „Studia Judaica” 1985, nr 4, s. 31—68.
- Vital D.: *The Origins of Zionism*. Oxford 1975.
- Zineman J.: די געשיכטע פון ציוניזם. Bd. 1. Paris 1947.
- Zineman J.: *Historia syjonizmu*. Kopenhaga 1979—1980.
- Zlocisti T.: *Moses Hess. Der Vorkämpfer des Sozialismus und Zionismus 1812—1875*. Berlin 1921.
- Zola E.: *Oskarżam*. Przeł. Z. Bieńkowski. Warszawa 1953.



## Indeks osobowy

### A

Abraham 11, 182  
Agliarde biskup 185  
Aleksander I 23, 31  
Aleksander II 31—33, 50, 128—129  
Aleksander III 33, 50—51, 53  
Anderson Benedykt 13  
Arendt Hannah 34—35, 37—40, 111, 217, 309  
Arnim Achim von 39—40  
Auden Wystan Hugh 35, 111, 217, 309  
Auerbach Berthold 74  
Avineri Shlomo 58—60, 62—63, 66—70, 72—74, 76—77, 81, 84, 89, 93, 95, 100, 102, 105, 107, 109—110, 116, 309

### B

Badenheimer Max 190  
Badeni Kazimierz 208  
Bader Eduard 179, 184  
Bakunin Michał 77  
Balfour Arthur 190, 258  
Bambus Willy 186  
Bar Kochba 35, 95, 140, 145, 156, 209, 235  
Baron Arkadiusz 37, 309  
Battenberg Friedrich 22—32, 37, 39, 41, 43, 47—50, 53, 121, 162, 171, 271, 309  
Bauer Bruno 41, 63  
Bauman Zygmunt 210, 277—278, 280, 283, 309  
Belmont Leopold 230

Benedikt Moritz 183  
Ben-Gurion Dawid 198  
Berl Alfred 274  
Bieńkowski Zbigniew 181, 311  
Bilz Marlies 121—122, 126, 309  
Birnbaum Nathan 14, 16, 182, 184, 188, 285, 296  
Bismarck Otton von 30, 201  
Boetticher (właśc. Paul de Lagarde) 43  
Bogdan Michał 210, 309  
Boguta Marta 73, 311  
Bonaparte Napoleon 27, 39, 47, 57, 71, 227  
Börne Ludwig 160  
Borochof Bar 64, 66  
Bratkowska Krystyna 22, 58, 86, 160, 217, 271, 310  
Brentano Clemens von 39  
Broch Hermann 160  
Brzeziński Łukasz 274, 311  
Buber Martin 195  
Bülöw Bernhard von 236, 238

### C

Chamberlain Huston 45—46, 309  
Chamberlain Joseph 195, 256  
Chrystus Jezus 21—22, 35, 42, 48, 70, 81, 83, 94, 140—141, 147, 149, 232, 278, 283  
Cieszkowski August 77  
Clemanceau Georges 181  
Clermont-Tonnerre Stanislaus de 26—27

Cohen Israel 176—178, 183, 186—187, 190,  
192—193, 195, 197, 309  
Cohn Norman 112, 277, 309  
Crémieux Adolf 130  
Cromer lord 256  
Czermak Gerhard 38, 41, 309

## D

Darwin Karol 219  
Diamant Wolf Herman 176  
Dinur Ben-Zion 122  
Dohm Christian Wilhelm 23—25, 309  
Dori (właśc. Teodor Herzl) 176  
Dreyfus Alfred 47, 49—50, 136, 180—181,  
200, 203, 223, 253—254, 276  
Drumont Eduard 47—48, 180, 309  
Dühring Eugen 44—45, 177

## E

Ehrenpreis Israel Mendel 186  
Ehrlich Paul 160  
Einstein Albert 160  
Eisenmenger Johann Andreas 37, 39  
Elon Amos 22, 58, 86, 160, 217, 227, 230,  
236—237, 271, 310  
Engels Fryderyk 58, 62, 68, 136, 303

## F

Feuerbach Ludwig 41, 61  
Fichte Johann Gottlieb 39, 310  
Firkovich Abraham 124  
Fleischel Filip 176  
Flörsheim Moses 59  
Fouché Joseph 27  
Fould Achille 112  
Franciszek II 31  
Freidank Karl (właśc. Richard Wagner) 38  
Freud Zygmunt 160  
Friedemann Adolf 177, 310  
Fries Friedrich 41  
Frister Roman 175  
Fryderyk I 185  
Fryderyk Wilhelm IV 40

## G

Geller Aleksandra 22, 58, 86, 160, 217,  
271, 310  
Gellner Ernst 13  
Gentz Friedrich 39

Georg Manfred 176—177, 179—180, 182,  
185, 187—188, 190, 195, 197—198, 204,  
207, 211—212, 216, 219, 221, 242, 245,  
310  
Gobineau Arthur de 44—45, 47  
Goldsmith Albert Edward 185  
Gołuchowski Agenor Romuald 197  
Gorki Maksym 52  
Graetz Heinrich 65, 68, 124  
Güdemann Moritz 204—205, 255

## H

Haam Ahad 14, 16, 117, 186, 255, 257  
Haber Fritz 160  
Halevi Mosze 263  
Halewi Jehuda 111  
Halphen Achille —Edmond 27, 310  
Hamid Abdul 185, 192, 194  
Hegel Gottfried Wilhelm Friedrich 60,  
62, 67—68, 73, 97—98, 202  
Heine Heinrich 23, 62, 160  
Heller Joseph 59—61, 63, 65—66, 310  
Herzl Hans 179  
Herzl Jakub 175—176, 195  
Herzl Jeanette 175—176  
Herzl Paulina (siostra Teodora Herzla)  
175, 177  
Herzl Paulina (cóрка Teodora Herzla)  
179  
Herzl Stefan 179  
Herzl Teodor 8—12, 14—18, 30—31, 50,  
53, 68, 93, 109, 112, 117, 131, 133, 136,  
167—168, 171, 173, 175—245, 253—  
257, 261, 273, 287, 289—290, 292, 296,  
303, 305—307, 309—311, 313—314,  
316—317  
Herzl Truda 179  
Hess Jeanette (Helena) 59  
Hess Mojżesz 14—17, 57—117, 137, 202,  
266, 289, 303—304, 309—313, 316  
Hirsch Maurycy 183, 199—201, 220, 233,  
236, 242, 255  
Hitler Adolf 175  
Hohenlohe Chlodwig von 236 —237  
Holbach Paul Henry 62  
Horowitz of Brody Isaac 124  
Huber Ernst Rudolf 28, 310  
Humbolt Wilhelm von 38  
Hurewitz Jacob Coleman 187, 310

## I

Ibsen Henryk 252  
 Ignatiew Nikołaj 51, 129  
 Innocenty III 36, 229

## J

Jacobi Friedrich Heinrich 227  
 Jellinek Adolf 227  
 Józef II 31

## K

Kafka Franz 160  
 Kahn Zadok 185, 190  
 Kaliszer Hirszt Cwi 73  
 Kant Immanuel 39  
 Kartezjusz (Cartesius) 78  
 Katarzyna II 31  
 Katzenelsohn N. 197  
 Kellez-Kraus Kazimierz 73, 311  
 Kellner Leon 178, 200, 310—311  
 Kerstner Paul 66  
 Kimhi David 124  
 Klausner Joseph 121, 127—131, 133, 310  
 Kleist Heinrich von 39  
 Klotylda święta 48  
 Kokesch Oser 184, 186, 188, 190, 296  
 Kraus Bernard Adolf Friedrich 160  
 Kremenetzki J. 184, 186, 188, 296  
 Kunz Tomasz 277, 309

## L

Lagarde Paul de 43  
 Langbehn Juliusz 43—44  
 Lanskój hrabia 33  
 Laqueur Walter 126, 137, 141, 152, 159,  
 167, 171, 203, 205, 233—236, 238—  
 240, 245, 310  
 Lassalle Ferdinand 64  
 Lazar Bernard 49  
 Leopold I 37  
 Lessing Gotthold Ephraim 38, 62, 93  
 Leven Narciss 205  
 Levi Leo 175  
 Lewinson Izaak 23  
 Lilienblum Mosze Leib 131  
 Lisiecka Sława 22, 311  
 Locke John 22  
 Lombroso Cesare 252

Loubet Emil 49

Luban Chaim Selig 257

Ludwik XIV 71

Luter Marcin 84

## M

Machabeusz Juda 84  
 Mahler Gustav 160  
 Majmon Salomon 230  
 Mandelsztam Max 131  
 Marks Karol 41, 58, 61—63, 68, 73, 80,  
 108, 136, 227, 231, 303  
 Marmorek Oskar 190  
 Marr Wilhelm 41—43, 310  
 Mendel z Wilna 110  
 Mendelssohn Mojżesz 21—22, 24, 82—84,  
 86, 160, 227, 265, 271, 310  
 Mendelssohn-Bertholdy Felix 160  
 Mendes-Flohr P. 206, 311  
 Michelen 76  
 Mikołaj I 31, 126  
 Mikołaj II 34, 51, 53, 126  
 Mintz A. 188  
 Mirabeau Honoré Gabriel de 22, 310  
 Mojżesz 11, 85, 88, 167, 204  
 Montagu Samuel 185  
 Montefiore Francis 112, 185  
 Morus Tomasz 210  
 Müller Adam 40  
 Myers Asher 206  
 Mytkowska Joanna 41, 181, 311

## N

Nabuchodonozor 110, 209  
 Napoleon III 47, 64  
 Naschauer Jakub 179  
 Naschauer Julia 179  
 Newliński Filip Michał 185  
 Nietzsche Fryderyk 252—253  
 Nordau Maks 10—11, 14—18, 30—31,  
 68, 182—183, 189, 205—206, 225, 233,  
 247, 249—259, 261—303, 307, 310, 313,  
 315—318  
 Nowak Piotr 35, 111, 217, 309

## O

Offenbach Jacques 254  
 Orzeszkowa Eliza 142

## P

Pahlen Konstantyn von 51  
 Pietras Henryk 37, 309  
 Pinsker Leon 14 — 18, 30, 34, 53, 68, 117,  
 119, 121—137, 139—171, 202, 207—  
 208, 223, 266, 287, 289, 303—305, 307,  
 311, 313—314, 316—317  
 Pinsker Symcha 122—124  
 Plehwe Waczesław 195  
 Poliakow Leon 35, 310  
 Prus Bolesław 142

## R

Rabinowicz Samuel Jakub 192  
 Rabkin Yakoov 274, 310  
 Reinharz Jehuda 206, 311  
 Riesser Gabriel 130  
 Rothschild Albert 200, 202—205, 220,  
 233, 236, 242  
 Rothschild Edmund 112, 184—185, 189,  
 194, 200, 233, 236, 242  
 Rousseau Jean-Jacques 62, 240  
 Rühs Friedrich 41  
 Ruppin Arthur 258

## S

Salisbury Robert Arthur Talbot Gascoyne-  
 -Cecil 192  
 Salomon 209  
 Salvador Józef 91, 94  
 Salz A. 186  
 Sand Shlomo 261—264, 274, 311  
 Schiff Emil 255  
 Schnirer M.T. 184, 188, 190, 296  
 Schönberg Arnold 160  
 Shapira Herman 131, 296  
 Shapiro Mosze 188  
 Shaw George Bernard 253  
 Shimoni Gideon 73, 136, 149, 155, 171,  
 200, 223, 229, 261—263, 311  
 Shumsky Dimitry 121—122, 126—127,  
 130, 311  
 Snyder Timothy 73, 311  
 Sokołow Nahum 126—127, 129—130,  
 133, 192, 257—258, 311  
 Solomon Norman 36, 41, 181, 311  
 Sołowiejczyk Emanuel 127  
 Sołowjow Władimir 52—53  
 Soróbka Anna 22, 121, 162, 271, 309

Spinoza Benedykt (Baruch) 59—60, 62,  
 65, 67, 78, 81  
 Stahl Friedrich Julius 40, 227  
 Stirner Maks 63  
 Stöcker Adolf 177  
 Strauss David 61  
 Südfeld Gabriel 249  
 Südfeld Simon Maksymilian (właśc. Maks  
 Nordau) 249—250  
 Summer Nahum 249—251, 253—255, 311  
 Surzyn Jacek 206, 310  
 Syrkin Nahman 14, 58, 64, 66, 310

## T

Talmon Jacob Laib 77, 311  
 Taylor Alan R. 181, 188  
 Thon Ottokar 186  
 Toland John 22  
 Tołstoj Lew 252  
 Tomasz z Akwinu 48  
 Trepp Leo 22, 29, 31—32, 34—35, 38—39,  
 41, 311  
 Trietsch Dawid 196  
 Tytus 286

## U

Uszyszkin Menahem 197, 258

## V

Vago R. 80, 311  
 Vital Dawid 136—137, 140, 142—143,  
 145, 148, 152, 157, 171, 187, 200—201,  
 204—205, 207—208, 210, 212, 223,  
 233, 241, 311

## W

Wagner Richard 38, 45, 252  
 Walicki Andrzej 77, 311  
 Weill Kurt 160  
 Weizmann Chaim 257—258  
 Werfel Franz 160  
 Wiernikowa Bella 123, 127—128, 311  
 Wilhelm II 189—190, 202, 237  
 Willstätter Richard Martin 160  
 Witte Sergiej hrabia 195  
 Wittman M. 179  
 Wolffsohn David 189—190  
 Wolfskehl Karl 160  
 Wolter 62



- Y  
York-Steiner H. 186
- Z  
Zangwill Izrael 185, 205  
Zbonikowska-Bernatowicz Hanna 261,  
311  
Zineman Jakub 21, 23, 47, 49—50, 73—74,  
117, 121—122, 124, 126—132, 136, 150,  
176—177, 181—185, 188, 190—191,  
193, 196, 198—200, 205, 255—256,  
258, 292, 296, 311  
Zlocisti Theodor 58—63, 65—68, 73—74,  
79, 81, 85, 91, 94, 96, 98, 100, 112, 310,  
311  
Zola Emil 49, 181, 252, 311  
Zweig Stefan 160
- Ż  
Żabotyński Włodzimierz 168, 258—259



Jacek Surzyn

## Antisemitism, Emancipation, Zionism The Birth of a Zionist Ideology

### Summary

The book is an attempt to present the sources of a Zionist ideology in the 19<sup>th</sup> century. In so doing, it refers to the analysis of the conception of four different forms of a Zionist movement: Moses Hess, Leo Pinsker, Theodor Herzl and Max Nordau. Moses Hess, the oldest of them, was a symbol of changes taking place in the Jewish environment as a result of socio-political process in the first half of the 19<sup>th</sup> century. Hess' Messianism, his sensitivity to the history determination and man's endeavor to realize common happiness, led to a definition of the ultimate aim to the people of Israel: Jews connected with God as a selected nation faced a task of leading the whole human community towards common happiness. Building a happy society is realized according to Hess in a socialist social model. Hess became a protagonist of socialism in a political and economic sense, as well as a representative of the Jewish community fighting for national and social aims. That is why the term "a red rabbi" grew fond of him. Jews in Hess' conception regain dignity, lead all people, shape their own national identity, come out of ghettos and go back to the Promised Land. Twenty years later this brave vision took on the form of a political Zionist movement.

Leo Pinsker was initially a follower of adapting the Jewish diaspora to living within the scope of the Russian community and Russian empire. Quickly, however, he was disappointed with assimilation. Massacre and stricter antisemitic policy made him aware of the necessity to find another solution to diaspora that would save it from the real danger. From the very postulate the vision of the internal rebirth of Jews and them gaining self-awareness evoked, which, in consequence, led to further adjudication in a social and political future of Jews in the diaspora. His solutions to the problem of Jews were described in a brochure entitled *Auto-emancipation!*... and in general, they show congruence with the views expressed by later on by Theodor Herzl in *A Jewish State*. Pinsker put special emphasis on the phenomenon of anti-Semitism which, in the Russian reality, did not take on the race form, but derived from a traditional religious anti-Judaism. In Pinsker's thought, the phenomenon of anti-Semitism was considered for the first time in a source way in three areas: mental condition, economic crisis and

political problem. Hence, Pinsker, asking about the sources of anti-Semitism, pointed to three possibilities: a psychological, economic and political one. After a thorough analysis, Pinsker came to a conclusion that none of these factors can be permanently removed from the socio-political reality the Jews lived in. The only solution consisted in the elimination of diaspora (Pinsker thought mainly about the elimination of a diaspora of Russian Jews) namely the emigration of Jews, which in connection with the process of autoemancipation boiled down to the idea of creating their own country and realization in a sacred dimension of a religious postulate of returning to Zionism. In Pinsker's conception, the idea of a Jewish country obtained its clear explication.

Theodor Herzl, a smart journalist, column writer and playwright, also turned out an efficient pragmatist. His idea to solve the Jewish issue was a practical conception and concentrated on a political action. Herzl associated his own idea of creating a Jewish country with a political movement that was to become a mass movement acting in favour of creating Israel. Zionism, according to Herzl, was to be the only correct answer to anti-Semitism and emancipation, that is, a phenomenon that substantially changed the location of the Jewish diaspora in the 19<sup>th</sup> century. Antisemitism, in a modern and aggressive ideological form made Herzl aware of the necessity to take on efficient defensive actions. No socio-political processes, system changes, transitions from feudal social relations to new capitalist ones, weakening importance of church and Christian religion connected with laicization of European societies were not able to stand the phenomenon of anti-Semitism. In order to deal with the very phenomenon, the Jews have to make an effort to create their own country, that is, decide on a common emigration while great European empires should make it possible, noticing their own business in a social soothing of moods. Herzl was aware of the fact that the solution he proposes is radical, but possible. Herzl's conception, due to its radicalism, and a Zionist movement, inscribe into a wide range of other movements at the turn of the centuries. Zionism, at the same time, manifested efficiency and permanence as it has had an influence on Judaism until recently. Breaking up with religious ideas radically and accepting a sacred path of the development of Judaism characterizes the nature of the Zionist movement.

A theoretical basis of the movement, on the other hand, was formed by Max Nordau, a big Jewish mentor and an outstanding figure of the European thought at the turn of the 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> centuries. Herzl always respected him greatly and was aware of the fact that obtaining him for a Zionist movement was a key issue. Nordau quickly accepted Herzl's idea and supported him faithfully creating the movement programme (he is an author of the programme of the First Zionist Congress from 1897). Nordau transformed Herzl's idea and proto-Zionist postulates in a modern political doctrine. He defined and determined the category of the Jewish patriotism, postulated and wrote the programme of the Jewish movement (Zionist) awareness by means of a systematic and planned policy. He saw a task for a future country in it and on an initial stage, a task for specially nominated socio-political organizations under the auspices of Jewish Association. The

vision of Israel presented by Nordau, was a vision of a strong and independent national country constituting an important subject of an international political life. Nordau thought that the Jews can afford such a country and that they fully deserve it and realize the aim if the Zionist movement leads them.

Zionism was politically successful, but it was not a full success. It was started as a marginal political movement supported by the Jews distanced from diaspora so having a little influence on the Jewish masses. Zionism did not eliminate antisemitism, but led to the development of Israel. A consequence of the very situation was an outbreak of a new Jewish-Arabic conflict observed until recently. None of the ideologists, protagonists and authors of the Zionist movement did not predict this situation and did not discern the problem related to the Jewish colonization of Palestine.

Zionism did not protect from the results of anti-Semitism of millions of Jews in Europe. Zionists did not have any chances to cause a full emigration of the Jews. It happened partially and the weak side of the movement was to be seen in it. The European Jews were annihilated as a consequence of an unprecedented act of genocide. It was this very act that opened a path to realize the aim of the Zionist movement in a sense, as the camp of allies that won in the World War II claimed their right to possess their own country in Palestine in the light of the hugeness of the crime committed in Palestine.

Jacek Surzyn

## Antisemitismus, Emanzipation, Zionismus Die Entstehung der zionistischen Ideologie

### Zusammenfassung

Das Buch versucht, die Quellen der zionistischen Ideologie zu schildern. Zu diesem Zweck bespricht der Verfasser die von den Hauptvertretern der zionistischen Bewegung: Moses Hess, Leo Pinsker, Theodor Herzl und Max Nordau entworfenen Konzeptionen. Der älteste von ihnen, Moses Hess war Symbol der im jüdischen Milieu in Folge der sozialpolitischen Prozesse der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts stattgefundenen Veränderungen. Hesses Messianismus und sein Sinn für die Determination der Geschichte und für menschliches Streben nach Verwirklichung der allgemeinen Glückseligkeit ließen ihn, dem israelischen Volk das endgültige Ziel festlegen: die mit dem Gott verbundenen Juden sollten nämlich als ein auserwähltes Volk die ganze menschliche Gemeinschaft zu allgemeiner Glückseligkeit führen. Eine glückliche Gesellschaft geht seiner Meinung nach in einem sozialistischen Gesellschaftsmodell in Erfüllung. Hess wurde zum Protagonisten der politischen und wirtschaftlichen Sozialismus und zum Vertreter der um nationale und soziale Zwecke kämpfenden jüdischen Gemeinschaft, so dass er ein „roter Rabbiner“ genannt wurde. In der Konzeption von Hess erlangen die Juden ihre Würde wieder, stehen an der Spitze von allen Völkern, prägen ihre nationale Identität, verlassen das Ghetto und kommen nach dem Gelobten Land zurück. Zwanzig Jahre später nahm seine kühne Vision die Gestalt der politischen Zionismus an.

Leo Pinsker sprach sich zunächst dafür aus, dass sich die jüdische Diaspora für das Leben in der russischen Gemeinschaft und im russischen Imperium vorbereitet. Von der Assimilation war er aber schnell enttäuscht. Pogrome gegen die Juden und immer schärfere antisemitische Politik machten Pinsker bewusst, dass sich die Diaspora auf eine andere Weise vor wirklichen Gefahren retten sollte. So entstand seine Vorstellung von innerer Erneuerung der ihr Selbstbewusstsein erworbenen Juden, was weitere soziale und politische Zukunft der Juden in der Diaspora beeinflussen sollte. Solch eine Lösung des jüdischen Problems wurde von Pinsker in seiner Broschüre *Autotemanzipation!*... geschildert; seine Thesen stimmen mit den von Theodor Herzl in seinem Werk *Der Judenstaat*... vertretenen Ansichten überein. Einen besonderen Nachdruck legte Pinsker auf das Phä-



nomen des Antisemitismus, der in russischen Realien keinen Rassencharakter hatte, sondern von dem konservativen religiösen Antijudaismus abstammte. So wurde der Antisemitismus zum ersten Mal auf dreierlei Ebenen untersucht: als geistige Bedingtheit, als wirtschaftlicher Konflikt und als politisches Problem. Pinsker unterscheidet drei Ursachen des Antisemitismus: psychologische, wirtschaftliche und politische. Nach einer tiefgründigen Analyse ist er zum Schluss gekommen, dass keiner von den genannten Faktoren aus den sozialpolitischen Realien in denen die Juden leben mussten für immer verdrängt werden konnte. Den einzigen Ausweg sah Pinsker in der Auflösung der jüdischen Diaspora (er meinte die Diaspora der russischen Juden), also in der Emigration der Juden und in der Gründung des Judenstaates, was im weltlichen Ausmaß die religiöse Forderung auf eine Rückkehr nach Zion bedeutete. In Pinskers Konzeption wurde die Idee des Judenstaates deutlich expliziert.

Theodor Herzl, scharfsinniger Journalist, Feuilletonist und Dramaturg trat auch als erfolgreicher Pragmatiker hervor. Seine Idee, das jüdische Problem durch Gründung des Judenstaates zu lösen, war praktisch und auf politische Maßnahmen ausgerichtet. Sie gründete auf einer politischen Massenbewegung, die sich für die Entstehung des Israels einsetzen sollte. Der Zionismus sollte Herzls Meinung nach eine einzige richtige Reaktion sein auf Antisemitismus und Emanzipation, die für die Lage der jüdischen Diaspora im 19. Jahrhundert ausschlaggebend waren. Der Antisemitismus in dessen moderner, aggressiver ideologischer Form verdeutlichte dem Herzl, dass irgendwelche wirksame Abwehrmaßnahmen zu ergreifen sind. Sozialpolitische Prozesse, Systemveränderungen, abnehmende Bedeutung der Kirche und der christlichen Religion und die Säkularisierung der europäischen Gesellschaften waren jedoch nicht im Stande, den Antisemitismus aufzuheben. Deshalb müssen die Juden große Anstrengungen unternehmen, um den eigenen Staat zu gründen, was von europäischen Großmächten unterstützt werden soll, denn die Beruhigung der gesellschaftlichen Stimmung in ihrem eigenen Interesse ist. Herzl war sich darüber im Klaren, dass seine Forderungen realisierbar obwohl auch radikal waren. Seine Konzeption und der Zionismus selbst passen in das ganze Spektrum der anderen Bewegungen an der Jahrhundertwende hinein; der Zionismus erwies sich dabei als sehr wirksam und beständig, weil er noch bis zum heutigen Tage das Judentum beeinflusst. Der Kern von der zionistischen Bewegung ist radikaler Abbruch mit Religionsideen und säkularer Entwicklungsweg des Judentums.

Theoretische Grundlage verlangt die zionistische Bewegung dem großen jüdischen Mentor und hervorragenden Denker der Wende zum 19. Jahrhundert, Max Nordau. Theodor Herzl hatte vor ihm schon immer Hochachtung und er war sicher, dass es eine Hauptsache war, den Nordau für die zionistische Bewegung zu gewinnen. Nordau wurde schnell von Herzls Idee überzeugt und stand treu ihm bei, indem er das Programm der zionistischen Bewegung schuf (er ist Urheber des 1897 stattgefundenen Ersten Zionistischen Kongresses). Herzls Idee und die Forderungen der Protozionisten wurden von Nordau in eine moderne politische Doktrin umgewandelt. Er definierte und bestimmte die Kategorie des jüdischen

Patriotismus, forderte und schrieb das Programm der Weiterentwicklung des jüdischen (zionistischen) Bewusstseins mittels systematischer und planmäßiger Politik. Es war, seiner Meinung nach, die wichtigste Aufgabe des künftigen Staates und in diesem Vorstadium die Aufgabe für die unter der Schirmherrschaft der Vereinigung der Juden entstandenen sozialpolitischen Organisationen. Nordau hatte die Vorstellung von Israel als von einem starken, unabhängigen Nationalstaat, der zu einem wichtigen Träger des internationalen politischen Lebens werden sollte. Er meinte, dass sich die Juden einen solchen Staat leisten können, dass sie sich ihn absolut verdienen und sind im Stande, das Ziel zu verwirklichen, wenn sie durch zionistische Bewegung geführt werden.

Der Zionismus war ein politischer, obwohl nicht voller Erfolg. Als eine marginale politische Bewegung initiiert, war er von den von der Diaspora entfernten, also das ganze jüdische Volk kaum beeinflussenden Juden unterstützt. Der Antisemitismus wurde durch den Zionismus nicht aufgehoben, doch der Zionismus hat zur Entstehung des israelischen Staates beigetragen, aber deren Folge war der Ausbruch eines neuen, sich bis heute haltenden jüdisch-arabischen Konfliktes. Keiner von den Ideologen, Protagonisten und Schöpfern der zionistischen Bewegung hat es vorausgesehen und das Problem mit der Besiedelung des Palästina-Gebietes von Juden wahrgenommen.

Der Zionismus hat auch Millionen Juden vor den Folgen des Antisemitismus nicht bewahren. Die Zionisten hatten keine Chance, zu einer erfolgreichen Emigration der Juden zu führen. Es war nur eine Halbemigration und darin sind die Mängel der Bewegung zu erkennen. Europäische Juden wurden in Folge des beispiellosen Völkermordes vernichtet; gerade diese Tat hat es möglich gemacht, die Ziele der zionistischen Bewegung zu verwirklichen, denn der im zweiten Weltkrieg siegreiche Alliierte-Lager hat angesichts der Ungeheuerlichkeit des Verbrechens das Recht der Juden auf ihren eigenen Staat in Palästina anerkannt.







Redaktor: Małgorzata Pogłódek

Rysunki na okładce i stronach działowych: Barbara Konopka

Projekt okładki: Paulina Dubiel

Redaktor techniczny: Barbara Arenhövel

Korektor: Marzena Marczyk

Łamanie: Alicja Załęcka

Copyright © 2014 by  
Uniwersytet Śląski  
Wszelkie prawa zastrzeżone

**ISSN 0208-6336**

**ISBN 978-83-226-2229-2**

(wersja drukowana)

**ISBN 978-83-226-2328-2**

(wersja elektroniczna)

Wydawca

**Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego**

**ul. Bankowa 12B, 40-007 Katowice**

[www.wydawnictwo.us.edu.pl](http://www.wydawnictwo.us.edu.pl)

e-mail: [wydawus@us.edu.pl](mailto:wydawus@us.edu.pl)

---

Wydanie I. Ark. druk. 20,5. Ark. wyd. 25,0. Papier  
offset. kl. III, 90 g                      Cena 80 zł (+ VAT)

---

Druk i oprawa: PPHU TOTEM s.c.

M. Rejnowski, J. Zamiara

ul. Jacewska 89, 88-100 Inowrocław

Fragment of a manuscript page showing dense handwritten text in Arabic script, likely from a historical document or letter. The text is written on aged, yellowed paper with some visible staining and wear.



This image shows a vertical strip of a manuscript page, likely from a Japanese text. The paper is light-colored and aged, with some visible texture and slight discoloration. The text is written in a dense, cursive style (sōsho) using dark ink. The characters are closely packed and flow vertically down the page. The strip appears to be a section cut from a larger sheet of paper.





Więcej o książce



CENA 80 ZŁ  
(+ VAT)

ISSN 0208-6336  
ISBN 978-83-226-2229-2